

مركز دراسات الوحدة العربية

فكر ابن خلدون

العصبية والدولة

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

الدكتور محمد عابد الجابري

فكر ابن خلدون

العصبية والدولة

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الخامسة: بيروت، حزيران/ يونيو ١٩٩٢
الطبعة السادسة: بيروت، نيسان/ أبريل ١٩٩٤

المحتويات

مُقَـــدِّمَــــة

ابن خلدون. . . موضوع «مبتذل معاد»!

ان مقـدمة ابن خلدون قـد «قتلت» بحثاً ودرسـاً: فكم من أطـروحـة قـدمت في هـذا الموضوع في الجامعات العربية وغير العربية، وكم من كتاب ظهـر هنا وهنـاك ليقدم للقـارىء العـربي، وغير العـربي «فلسفة» ابن خلدون الاجتـماعية والتـاريخية، عـلاوة على العـديـد من المقالات والأبحاث التي تـظهر، بـين حين وآخـر، في المجلات المختصة وغير المختصـة، في الحـوليات والجـرائد. . إلى درجـة أن الباحث اليـوم، قد لا يتمكن مهـما أوتي من صبر وأنـاة وواسع اطلاع، من استقصاء كل ما كتب ونشر حول ابن خلدون، بَلْهَ ان يقدم في الموضـوع جديدا!

فلماذا ابن خلدون إذن؟ ومـا عساني أضيف إلى هـذه «الدراسـات الخلدونيـة» الكثـيرة المتنوعة. .؟ ألا تكون محاولتي هذه، مجرد تكـرار لما قيـل، وفي أحسن الأحوال، مجـرد عملية انتقاء واختيار من هذا الذي قيل وهو كثير؟

تلك هي مجمل الأفكار التي راودتني عندما اعتزمت، أول مرة، القيـام بهذه الـدراسة. ولكن رغم هذه الاعتراضات، ورغم اقتناعي بأن الموضوع قد أصبح «مبتذلاً معـاداً»، قد لا يثـير انتباه المختصـين، ولا فضول المثقفـين، فإني كنت أحسّ في قـرارة نفسي، بعد أكـثر من عشر سنـوات قضيتها في صحبـة مقدمـة ابن خلدون، متتبعاً كـل ما أمكنني تتبعـه من أنواع الدراسات الخلدونية هذه، كنت أشعر أنه لا يزال هناك مجـال للبحث، واننا مـا زلنا بعيـدين عن «الكلمـة الأخـيرة» حـول ابن خلدون، ومقـدمــة ابن خلدون. بـل إن كـثرة الشروح والتأويلات، واختلافها وتناقضها، قـد ولّد في نفسي اعتقـاداً قويـاً بأن الـدراسات الخلدونيـة أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية «تصحيح» تعود بالفكر الخلدوني إلى إطـاره الأصلي، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية.

* * *

من هنا تبدى لي أنه من الممكن أن يكون في هذه الدراسة بعض الفائدة، إذا ما هي استطاعت المساهمة في عملية التصحيح المطلوبة، إذا ما وفق صاحبها إلى فهم آراء ابن خلدون وتقديمها كما هي، دونما تكلف في التأويل، أو تعسف في الشرح والتفسير، ودونما شطط في الاستنتاج والاستنباط.

ولكن كيف السبيل إلى ذلك، والحالة أن كل الذين اختلفوا في فهم أو شرح آراء ابن خلدون، قد اعتمدوا في ما ذهبوا إليه، على نصوص من «المقدمة» ذاتها، على عبارات وفقرات غالباً ما تكون كافية وحدها في اقناع الخصم، أو على الأقل، في تشكيكه فيما يذهب إليه...؟

كتب مكسيم رودنسون[1] يصف تراث كارل ماركس فقال: «... لقد قال ماركس أشياء كثيرة، ومن اليسير أن نجد في تراثه ما نبرر به أية فكرة. إن هذا التراث كالكتاب المقدس، حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً تؤيد ضالته». وإذا كان هذا الوصف يصدق على تراث كارل ماركس، فهو في نظري يصدق أيضاً على مقدمة ابن خلدون. فليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في «المقدمة» ما يرضيه أو يسخطه، بل إن المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد، وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في «المقدمة» ما به يبررون أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون!

كيف السبيل إلى ذلك، وفي «المقدمة» فقرات وعبارات تحتمل أكثر من معنى، وفصول من الصعب تجاهل ما بينها من «تناقض»، أو على الأصح ما يبدو أنه كذلك؛ فكثيراً ما يفهم القارىء من بعض فقرات «المقدمة» معنى ما، حتى إذا أعاد قراءتها وجد نفسه أمام معنى آخر، مخالف أو مناقض للمعنى الأول! ولعل هذا ما عبر عنه علي الوردي[2] بقوله: «... وأعترف أني لم أستطع أن أفهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد أن قرأت مقدمته عدة مرات قراءة امعان واستقصاء، وفي كل مرة أقرأ المقدمة فيها، اكتشف منها وجهاً جديداً من آراء ابن خلدون. ومن يدريني فلربما كنت حتى هذه الساعة بعيداً عن فهم ابن خلدون كما هو في حقيقة أمره».

* * *

حقاً، إن جزءاً كبيراً من هذا الإشكال الذي يلاقيه الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية راجع إلى مقدمة ابن خلدون نفسها: فكم من عبارة غامضة، وكلمات غير مشروحة، وتراكيب ملتوية تجعل الباحث في حيرة من أمره. ثم كم من جمل وفقرات نقرأها

---

(١) مكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢٤.

(٢) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، ص ٦١.

في صفحات «المقدمة» ونحسبها لأحد كبار المفكرين في العصر الحديث؟ ولكن مع ذلك فإن قسطاً وافراً من المسؤولية في هذه الشروح والتأويلات المتناقضة يقع على كاهل الباحثين أنفسهم، أو على الأصح، على أسلوبهم في معالجة الفكر الخلدوني.

لقد اتجهت الدراسات الخلدونية، في الأعم الأغلب، إلى بيان أصالة أفكار هذا الرجل، وطرافة نظرياته، والإشادة به كمفكر مبدع «لم يسبقه أحد من المتقدمين عليه»، يونانيين أو إسلاميين، الى كثير من الآراء التي أدلى بها في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد. بل إن كثيراً من الذين اتجهوا هذا الاتجاه يأخذون كحقيقة مسلمة أن الفكر البشري لم يفطن إلى الحقائق الاجتماعية والسياسية التي كشف عنها ابن خلدون إلا بعد صدور مقدمته بأكثر من خمسة قرون. وهكذا فإذا ذكروا آراء ابن خلدون انصرفت أذهانهم إلى أمثال منتسكيو وفيكو، بل إلى دوركايم وتارد، وغير هؤلاء وأولئك من رواد الدراسات الاجتماعية الحديثة وزعماء المذاهب الاجتماعية والاقتصادية في العصر الحاضر. . . !

ومن هنا ذلك الخطأ المنهجي الذي انساق إلى الوقوع فيه، رغم التحذير منه، غير قليل من المعجبين بابن خلدون، ونعني به النظر بعين الحاضر، والانطلاق من الفكر المعاصر، إلى ما ورد في «المقدمة» من آراء ونظريات في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. هذا في حين أن الفكر الاجتماعي مرتبط دوماً بالعصر الذي ظهر فيه، وبمشاغل أهله، وإنه بالتالي يفقد هويته الحقيقية، ، ودلالته الصحيحة، إذا ما حاولنا فهمه على ضوء معطيات عصر آخر، يختلف اختلافاً واسعاً عن ذلك العصر، كالاختلاف الهائل الملموس في كافة الميادين بين القرون الوسطى والعصر الحديث والمعاصر. ان هذا بعينه هو ما حذرنا منه ابن خلدون حيث يؤكد بقوة أن «من الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام. . .»[3]

وكما انزلقت بعض الدراسات الخلدونية في خطأ فهم أفكار ابن خلدون على ضوء الفكر الحديث والمعاصر، وقعت أيضاً في خطأ مماثل، هو فهم مصطلحاته وتعابيره فهماً ينأى بها عن مقصوده، ويبعد بها عن مجال اهتمامه وقوالب تفكيره. حقاً لقد استعمل ابن خلدون كثيراً من الكلمات والاصطلاحات دون أن يبين ما يلبسه إياها من المعاني والدلالات، مما جعلها موضوع تأويلات وشروح عديدة من طرف المعاصرين. ولكن هذه التأويلات والشروح تميل في الغالب إلى إلباس تلك الكلمات معنى جديداً لم يكن قد ظهر أو تحدد في عصر ابن خلدون. هذا في حين أن المصطلح كيفما كان، هو دوماً وليد العصر الذي ظهر فيه، يجب تحديد معناه، اعتماداً على ما كان يفهمه منه أبناء ذلك العصر، أو كما يقول ابن

---

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٩٩. وهي الطبعة التي سنعتمد عليها في هذه الدراسة، باعتبارها أحدث وأكمل الطبعات المتوفرة الآن. (الطبعة الثانية بخصوص الجزء الأول، والطبعة الأولى بخصوص باقي الأجزاء).

خلدون نفسه: إن المصطلح «لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم، فهو أليق بمرادهم منه». (المقدمة ج ٣، ص ١٠٢٧).

أضف إلى ذلك كله أن معظم الدراسات الخلدونية قليلاً ما تنظر إلى الفكر الخلدوني ككل، بل إنها كثيراً ما تنظر إلى آرائه في هذا الميدان، في استقلال وانفصال عن آرائه في ميادين أخرى. وأخطر من ذلك ما يفعله بعض الكتاب حيث يعمدون إلى عبارة من عبارات فصول المقدمة، ينتزعونها انتزاعاً، ويتخذون منها أساساً لتأويلات وشروح تبتعد بالفكر الخلدوني عن روح عصره، وإطاره الخاص. إن تجزئة الفكر الخلدوني على هذا الشكل، والاستناد في استنتاجات بعيدة، مفرطة أحياناً، على مجرد عبارة أو فقرة وردت في المقدمة، أسلوب في البحث لا يساعد البتّة على فهم آراء ابن خلدون على حقيقتها، وفي وحدتها الكلية وتناسقها الجدلي.

* * *

من هنا، وعلى ضوء هذه الملاحظات، يمكن أن نرسم الهدف الذي نتوخاه من هذه الدراسة: إننا نتوق، أولاً وقبل كل شيء، إلى تقديم آراء ابن خلدون كما هي، وكما فكر فيها هو، انطلاقاً من نظرة شمولية، تحرص على أن تجد للأجزاء مكانها في الكل، حرصها على النظر إليها على ضوء مشاغله الشخصية وتجربته الاجتماعية، وعلى اعتبار أنها امتداد وتطور لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة.

على أنه إذا كنا قد حرصنا على دراسة الفكر الخلدوني في إطاره الأصلي: إطار تجربته وظروف عصره، وعلى ضوء الثقافة التي غرفَ منها، فإن هذا لا يعني أننا نعتبره فكراً ميتاً مقطوع الصلة باهتماماتنا ومشاغلنا الراهنة. إن الفكر الخلدوني فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الأصيل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه. إن مقدمة ابن خلدون هي - بإجماع الباحثين - تراث إنساني قيم، ما زال رغم كل ما كتب عنه، في مزيد الحاجة إلى الدراسة والتحليل، ليس لأن هذا التراث الثمين يعكس بقوة وعمق خبايا وتفاصيل أهم وأخطر حقبة من التاريخ العربي الإسلامي وحسب، بل لأنه يعكس أيضاً، ولربما بنفس الدرجة من القوة والعمق، جانباً مهماً من جوانب واقعنا العربي الراهن، هذا الواقع الذي تتواجد فيه جنباً إلى جنب بنيات القرون الوسطى، والبنيات الجديدة التي خلقها عالم اليوم.

لقد وعى الرجل حقيقة الفترة التي عاش فيها، وخطورة الأحداث التي عرفها العالم العربي في عهده. لقد انتبه بكامل وعيه إلى ذلك المنعطف التاريخي الخطير الذي قدر له أن يعيشه ويتقلب في مساره ومعارجه، والذي كانت دلائله تشير كلها إلى أن شمس الحضارة العربية الإسلامية آخذة في الأفول: «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة» (ج ١، ص ٤٠٦).

وفعلاً فقد دخل العالم العربي بعد ابن خلدون في متاهة مظلمة، كبّلت قواه الإنشائية الإبداعية، وفرضت عليه من التراجع والانكماش ما جعله يغيب عن عصر النهضة، عصر

التنور والعلم والصناعة، عصر تنبأ به ابن خلدون نفسه، فوصفه بأنه: «خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث».

وإذا كنا نتساءل اليوم، بعد يقظتنا، بل بعد غفوتنا الطويلة التي فصلتنا عن ابن خلدون بنحو ستة قرون، إذا كنا نتساءل: لماذا لم نحضر عصر النهضة هذا، لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي عرفها عالمنا العربي خلال القرون الوسطى، قرون حضارتنا الزاهية، إلى أوضاع جديدة نامية متطورة كما حدث في أوروبا، فإننا في الحقيقة إنما نثير مشكلاً سبق لابن خلدون ان سجل بدايته حينما لاحظ انتقاص الحضارة والعمران، وخراب الأمصار والمصانع، والسبل والمعالم، والديار والمنازل، والدول والقبائل، وتبدل الأحوال جملة في الآفاق والأجيال (ج ١، ص ٤٠٥ - ٤٠٦).

لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد؟ ذلك هو الإطار العام لتأملات ابن خلدون وأبحاثه. وذلك أيضاً ما يلتقي مع جانب مهم من جوانب الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر. ومن هنا تلك الأهمية القصوى لآراء صاحب المقدمة، إنها شهادة لا غنى عنها لمن يريد أن يتبين العوامل الفاعلة في تجربة الحضارة العربية الإسلامية، شهادة ثمينة جداً، ستظل الأجيال العربية تستنطقها كلما اتجه اهتمامها إلى تاريخها وحضارتها، بل كلما أرادت أن تتبين تأثير ماضيها في شؤون حاضرها.

* * *

لقد حاول ابن خلدون أن يفلسف التاريخ الإسلامي إلى عهده، وهي محاولة فريدة حقاً، لا نجد لها مثيلاً في تراثنا العربي الفكري على ضخامته، وتنوع منازعه، وتعدد مشاربه. لقد كوَّن ابن خلدون لنفسه تصوراً خاصاً به للتاريخ الإسلامي ومسيرته، وهو تصور مستمد من ظروف تجربته، ووقائع عصره والمعطيات الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات التي عاش فيها ودرس أحوالها. ولذلك بات من الضروري لفهم النظريات الخلدونية على حقيقتها، استجلاء الظاهرة الخلدونية بكامل أبعادها. إن تجربة ابن خلدون السياسية والاجتماعية والعلمية، ونظرياته في هذه الميادين نفسها، جانبان متكاملان يشرح أحدهما الآخر ويتممه: الظاهرة الخلدونية ممارسة اجتماعية ومعاناة نفسية، والنظريات الخلدونية تعبير عن تلك الممارسة وتفجير للطاقات التي جندتها هذه المعاناة.. الظاهرة تكشف عن مسالك النظرية، والنظرية توضح أبعاد الظاهرة. والجانبان معاً، مظهران لحقيقة واحدة، تشكل جوهر التجربة الخلدونية، هي امتزاج الفكر بالممارسة امتزاجاً قوياً خاصاً، هو سر عبقريته ومنبع أصالته وإلهامه.

لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة من اللحظات إلى التاريخ؟ وكيف اهتدى من خلال ذلك، إلى فلسفته التاريخية التي أطلق عليها اسم «علم العمران»؟ ثم كيف تصور هذا العلم موضوعاً ومنهاجاً، بناءً وتركيباً، ثمرة وغاية!.

إن البدء بمعالجة هذه القضايا المهمة التي تشكل جوهر الظاهرة الخلدونية، سيمكننا،

ولا شك، من النفاذ إلى عمق تفكيره، وبالتالي الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية من الباب الذي دخل منه هو نفسه. وفي ذلك ضمانة أكيدة لبقاء البحث مخلصاً لروح الفكر الخلدوني، ملتزماً بتتبع تموجاته في مجراه الحقيقي وإطاره الأصلي.

وإذا كانت قيمة الظاهرة الخلدونية بالنسبة للبحث، ليست في استعراض وقائعها الخارجية، بل في محاولة فك رموزها، وجلاء غوامضها، فإن قيمة النظرية الخلدونية بالنسبة لمشاغلنا واهتماماتنا الفكرية الراهنة، ليست هي الأخرى فيما يقرره من نتائج أو يصدره من أحكام، بل إنها كامنة في حل الاشكالات العديدة التي تطرحها، والقضايا الشائكة التي تثيرها.

لقد اتخذ ابن خلدون ـ كما هو معروف ـ من «العصبية» المفتاح الوحيد الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده. وإذا كان المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب مفتاحاً مزيفاً، كما يقال، فإن قيمة آراء ابن خلدون ـ ليست في الدور، (أو الأدوار)، الذي يعزوه للعصبية وفاعليتها، بل إنها تكمن في الإشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة والعلاقة القائمة بينهما، هذه العلاقة التي تحدِّد، في نظره، شكل العمران وتجسم حركة التاريخ.

لماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوة «للمواجهة والمطالبة» ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟ لماذا تضعف العصبية و«تنكسر سورتها»، بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته؟ لماذا تفسد العصبية بالترف والنعيم وهي القائمة أصلاً على النسب أو ما في معناه؟ لماذا تسقط الدولة بفساد عصبيتها لتقوم عصبية جديدة بتأسيس دولة جديدة؟ ثم لماذا كانت الحضارة ـ كما يقول ابن خلدون ـ «غاية للعمران ونهاية لعمره، ومؤذنة بفساده»؟ وأخيراً لماذا كانت حركة التاريخ الإسلامي كما يصورها ابن خلدون، حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة، حركة تسير لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة؟

تلك هي الاشكالات الرئيسية التي تطرحها فلسفة ابن خلدون التاريخية، وهي الفلسفة التي نجد لها في الظاهرة الخلدونية ما يبررها، كما نجد لها من أحداث ماضينا وبعض وقائع حاضرنا ما يساعدنا على تجلية غوامضها وبيان عمق أبعادها، ومن ثمة يصبح في إمكانها تزويدنا بجملة من العناصر المهمة التي تمكننا من رسم المعالم الأساسية لنظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، نظرية تنطلق من اهتماماتنا الراهنة، ولكنها تعتمد، أولاً وأخيراً، على شهادة ابن خلدون نفسه. وإذا كنا متأكدين من أن هذه الشهادة وحدها لا تكفي، فإننا مع ذلك مقتنعون بأنها شهادة ضرورية جداً، وان استنطاقها على الوجه الصحيح، هو بداية الطريق الصحيح.

تلك على العموم، الخطوات الأساسية التي سرنا عليها في هذه الدراسة، والتي نأمل أن نكون قد وفقنا فيها إلى تقديم فكر ابن خلدون في وحدته وتناسقه وتكامل حلقاته، وإلى

استخلاص ما يمكن استخلاصه من نتائج قد تساهم، على نحو ما، في إلقاء بعض الأضواء على المشاكل التي يعالجها الفكر الاجتماعي والتاريخي المعاصر، بخصوص تاريخ الإسلام وحضارته.

وهكذا فإذا كنا قد وفقنا إلى الغاية التي رسمناها لأنفسنا، فذلك ما نبتغيه ونرتجيه، أما إذا كنا قد جانبنا الصواب في بعض المسائل فلعل أخطاءنا ترشد من يأتي بعدنا، مثلما حاولنا الاسترشاد بأخطاء من سبقونا، والله الموفق للجميع.

القسم الأول

الرجل وعلمه الجديد

تمهيد

عصر ابن خلدون، تجربته السياسية، دراسته وتطوره الفكري، اكتشافه لعلم جديد، علم العمران، الأصول الاسلامية لنظرياته... كل ذلك في نظرنا، عبارة عن صور متعددة لمشهد واحد، هو الفكر الخلدوني: مكوّناته وطابعه العام.

إن ابن خلدون لم يكن ذلك الملاحظ الذي ينقل إلى دفاتره ما يشاهده، تحت عدسة مجهره دون تحليل أو تعليل، ولم يكن صاحب «المقدمة» ذلك الكاتب الذي يحدثنا عن تجربته في شكل «يوميات» أو «اعترافات»، ولا كان ذلك «العالم العلّامة» الذي يسوّد المجلدات بما ينقله من أحاديث الأولين، أخباراً وفكاهة، وحكمة وموعظة... ولم يكن فكر ابن خلدون جدولاً من جداول مدرسة فكرية معينة، واضحة الأصول محددة الإطار... كلا، إن فكر ابن خلدون أكثر من ذلك وأعمق.

إننا إذا نظرنا إلى آراء صاحب «المقدمة» من خلال أحداث العصر الذي عاش فيه، خيّل إلينا وكأن الرجل لم يفعل أكثر من وصف ما شاهده تحت ستار أسلوب «النظرية والبرهان»، وإذا نظرنا إليها من زاوية تجربته الشخصية، السياسية والاجتماعية والفكرية، تبدى لنا وكأن صاحبها لم يتجاوز إسقاط معطيات هذه التجربة نفسها على التاريخ، التاريخ الإسلامي بالخصوص. أما إذا فحصنا ما ورد في المقدمة من أفكار وآراء، من خلال ما هو مبعثر هنا وهناك في بطون المؤلفات الاسلامية التي تعرّف عليها واطلع على محتوياتها، فإننا قد لا نتردد في القول بأن صاحبنا لم يقم بأكثر من عملية انتقاء واختيار تتخللها بعض إضافات... ولكن فكر ابن خلدون، في الحقيقة، أكثر من ذلك كثيراً. لقد استنطق الرجل تجربة العصر، وتجربته الشخصية معاً، واستفتى أحداث التاريخ، وآراء من دخلوا التاريخ، من باب الفكر الواسع، فصاغ من ذلك كله آراء ونظريات، قديمة كأجزاء، جديدة ككل.

إن فكر ابن خلدون، أصالته وإبداعه، لا يفهم إلا بالنظر إليه ككل، ولكن لمّا كان الكل لا يفهم حق الفهم، إلا من خلال فحص أجزائه، والانتباه إلى مدى ترابطها بعضها ببعض، فقد وجب البدء من هذه الأجزاء نفسها... ولكن مع الاحتفاظ بوحدة الكل وسماته الخاصة.

الفصل الأول

عصر التراجع والانحطاط

كان كل شيء خلال القرن الثامن الهجري ـ الرابع عشر الميلادي ـ يشير إلى أن شمس الحضارة الاسلامية آخذة في الأفول. فلم يكن الناظر أينما توجه ببصره، سواء إلى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية، يستطيع أن يستشف أيّ بريق من نور أو بصيص من الأمل، بل انه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مرة، تفرض نفسها فرضاً، حقيقة التقهقر والتراجع والانحطاط.

نعم لقد بدأت بوادر هذا التراجع قبل هذا القرن بكثير، ولكن مع ذلك، وبالرغم من تسرّب الضعف والانحلال إلى الخلافة العباسية قبل بضعة قرون، وعلى الرغم من حملات الصليبيين، فلقد كان يلوح من حين إلى آخر، هنا أو هناك، بريق أمل أو بشير إنقاذ، (صلاح الدين الأيوبي في المشرق، الموحدون في المغرب). أما في هذا القرن، فإن التقهقر أصبح حقيقة يلمسها الخاص والعام. لقد توالت فيه على العالم الاسلامي كوارث عديدة: هجمات التتر شرقاً، تقلص حكم المسلمين في الأندلس غرباً، ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها بعضها مع بعض في مؤامرات وحروب لا غاية ولا نهاية لها، الطاعون الجارف الذي خلّف الخراب والدمار، انتشار التفكير الخرافي، وسيطرة الجمود الفكري.. كل ذلك خلق أوضاعاً مرتبكة مضطربة تسودها الفوضى من كل ناحية ويعمّها الاضطراب من كل جانب. ولعل حظ البلاد المغربية من هذه الفوضى وذلك الاضطراب كان أشد وأقوى، الشيء الذي عبّر عنه ابن خلدون أبلغ تعبير، إذ كتب يقول: «وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدّلت بالجملة، واعتاض عن أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان، وشاركوهم في ما بقي من البلدان لملكهم. هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيَّفَ الأممَ وذهبَ بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدّول على حين هرمها

وبلوغ الغاية من مداها، فقلّص من ظلالها وفلّ من حدّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت الى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السُّبُل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة»[١].

هذه صورة بليغة معبرة، أبرز فيها ابن خلدون بألوان قاتمة مثيرة، أهم المعالم العامة التي عرفها هذا القرن. فلنحاول تفصيل القول فيها قليلاً، ولنركز الحديث بالخصوص على الأحوال العامة، من سياسية واجتماعية وفكرية، التي سادت هذا العصر الذي قال عنه جاك بيرك: إنه كان من أسوأ العصور التي عرفتها حضارات البحر الأبيض المتوسط[٢].

١ ـ من الناحية السياسية

لقد كان هذا القرن، من الناحية السياسية، قرناً تفككت فيه جملة، الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الاسلامية في المغرب والمشرق. فالدولة العباسية أصبحت أثراً بعد عين، والامبراطورية الموحدية بدورها تلاشت واضمحلت، وهجمات البدو تزداد حدة وضغطاً على الأطراف، والحروب بين الدويلات والامارات لا تهدأ إلا لتشتد، والضغط المسيحي في الأندلس وكذا في شواطىء «أفريقية» يزداد تركيزاً، والمطالبة بالملك لم تعد تستند إلى أي أساس نظري أو ديني، وإنما على القوة فقط، على الشوكة والاتباع، وبتعبير ابن خلدون، على «العصبية» وحدها.

ففي المشرق كان قد مضى نحو قرن على سقوط بغداد في يد التتر (٦٥٦ هـ) الذين شمل حكمهم، منطقة على شكل هلال، يمتد قرناه شمالاً إلى بلاد الترك، وجنوباً الى بلاد الهند، أما جوفه فكان يتكون من العراق إلى ما بعده شرقاً من بلاد فارس.

أما في آسيا الصغرى، فقد قامت هناك دولة الترك تحاول هي الأخرى توسيع رقعة نفوذها غرباً وشمالاً. وقد استطاعت بالفعل أن تتوغل في بعض بلدان أوروبا الشرقية، ولكنها كانت من جهة أخرى مشغولة بالتتر وهجماتهم. وفي الوسط كانت دولة المماليك ما تزال تحتضن الخلافة العباسية الصورية في مصر، وتسيطر بشكل ما على الشام وبعض البلاد العربية.

وأما في غرب العالم الاسلامي، فإن الحالة في هذا القرن كانت أسوأ كثيراً: لقد تقلص

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٢) Jacques Berque, *La Connaissance au temps d'Ibn Khaldoun (Contributions à la sociologie de la connaissance)*, cahier du laboratoire de sociologie de la connaissance; no. 1 (Paris: Anthropos, 1967).

ظل الاسلام في الأندلس، وانحسرت رقعته إلى غرناطة وما يليها شرقاً وجنوباً، حيث كانت دولة بني الأحمر، أواخر ملوك الأندلس، تحاول المحافظة على كيانها المتداعي أمام هجمات الاسبان، ملتجئة تارة إلى قواها الذاتية، وطوراً إلى دول المغرب العربي تستنجد بها، متحالفة حيناً مع هذه، وحيناً ضدها مع أعدائها الاسبان.

أما في البلدان المغربية، وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون طالب علم ورجل سياسة، ومن ثمة المنطقة التي تهمنا هنا أكثر من غيرها، فقد كانت الأوضاع فيها شاذة بلغت منتهاها من الفوضى والاضطراب. فلم تمض إلا سنوات قليلة على هزيمة الامبراطورية الموحدية في واقعة «العقاب» المشهورة بالأندلس (٦٠٩ هـ) حتى استبد ولاتها بالسلطة في كل من تونس (الحفصيون) والجزائر (بنو عبد الواد)، وتحركت في المغرب، مركز دولتها، قبائل بني مرين لتقضي على الحكم الموحدي نهائياً، بعد حروب مريرة دامت أكثر من خمسين سنة. (ما بين أول زحف للمرينيين سنة (٦٠٩ هـ) واستيلائهم على مراكش عاصمة الموحدين سنة (٦٦٨ هـ).

لقد كانت دولة الموحدين، حقاً، أعظم دولة عرفتها شمال افريقيا، بل الغرب الاسلامي كله. لقد امتدت سلطتها، أيام عزها، من المحيط الأطلسي غرباً إلى حدود مصر شرقاً، ومن الصحراء الكبرى جنوباً الى سفوح جبال البرانس (Pyrénées) بإسبانيا شمالاً. وانتعشت في ظلها الحياة الاقتصادية وهدأت الاضطرابات الاجتماعية، وازدهرت الثقافة العربية الاسلامية. ويكفي أن نشير هنا إلى أنها الدولة التي احتضنت ابن طفيل وابن رشد وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين في الغرب الاسلامي.

لقد قامت هذه الدولة، بل الامبراطورية، على أساس الدعوة الاصلاحية التي حمل لواءها المهدي بن تومرت ضد الدولة المرابطية، دولة الملثّمين الرحّل من صنهاجة القادمين من الصحراء المغربية والمتشددين في اتباع مذهب السلف في منع التأويل، فاتهموا بالتجسيم. كما قامت الدولة الموحدية من جهة أخرى على كواهل أهل مصمودة من القبائل البربرية الصنهاجية المستقرة في الأطلس الجنوبي، والتي التأمت عصبياتها بفعل الدعوة الموحدية التومرتية وأصبحت قوة قاهرة سرعان ما اكتسحت حصون قبائل زناتة المعروفة ببداوتها وقوة شكيمتها.

ولكي يضمن بنو عبد المؤمن، أهل الدولة الموحدية، السيطرة على امبراطوريتهم المترامية الأطراف، خصوصاً منها بلاد افريقية التي كانت ميداناً للفوضى والاضطراب بسبب جموع قبائل بني هلال وبني سليم ـ كما يقول ابن خلدون ـ (هذه القبائل الوافدة من صعيد مصر بعد أن أجليت من مواطنها بالحجاز، كان يستعملها بنو غانية بأفريقية، وهم من بقية المرابطين، للتشويش على الموحدين)، أقول، لكي يضمن بنو عبد المؤمن سيطرتهم على هذه المنطقة عمَدُوا في عهد الخليفة الناصر الى وضع ولاية تونس تحت امرة أبي محمد بن أبي حفص عمر شيخ الموحدين، واليد اليمنى للمهدي بن تومرت زعيمهم، ولعبد المؤمن مؤسس دولتهم.

وهكذا، فبينما تعاقب بنو عبد المؤمن على الخلافة الموحدية بمراكش، تولى الحفصيون الامارة على افريقية (تونس)، إلى أن عظم شأنهم واتسع نفوذهم وأصبحوا يطمعون في انتزاع الخلافة من بني عبد المؤمن الذين سرعان ما دبّ الضعف في صفوفهم. ولكي يحقق الحفصيون رغبتهم في ذلك، التجأوا إلى التشويش على الدولة الموحدية بتحريك قبائل زناتة المقيمة والظاعنة في التخوم الصحراوية جنوب المغرب والجزائر.

وعلى رأس هذه القبائل الزناتية التي كان لها دور مهم في أحداث هذا العصر، قبائل بني عبد الواد وقبائل بني مرين، وهما مجموعتان بدويتان كانت العلاقات بينهما علاقات تنافس وعداء. أما بنو عبد الواد الذين استطاعوا في فترات متقطعة تأسيس دولة لهم كانت عاصمتها تلمسان، فقد كانوا قبائل شرسة تتنقل في تخوم الصحراء المغربية الجزائرية. وقد فقدت هذه القبائل دولتها في عهد بني عبد المؤمن أثناء عز دولتهم. ولكن ما إن بدأ الضعف يتسرب الى الخلافة الموحدية حتى هبّ بنو عبد الواد للعمل على استرجاع إمارتهم واستعادة تلمسان عاصمتهم، متحالفين مع ملوك مراكش تارة، ومع جموع القبائل الهلالية تارة أخرى، مستمرين في عدائهم التقليدي لقبائل بني مرين.

وأما القبائل المرينية البدوية المتنقلة، فقد كانت تعيش، كما قلنا، مستقلة عن السلطة الموحدية، وبجوار بني عبد الواد، في منطقة شبه صحراوية تمتد على شكل مثلث، قاعدته التخوم الصحراوية الممتدة من فجيج إلى تافيلات جنوباً، وقمته هضاب ملوية شمالاً. لقد ظلت هذه القبائل تجوب هذه النواحي، خاصة الصحراوية منها، إلى أن صادفت في إحدى رحلاتها إلى الشمال، نقصاناً في العمران وقلة في السكان، بسبب التجنيد العام لواقعة «العقاب» المشار إليها، فأغراها هذا الفراغ على التوجه شمالاً وغرباً، فاصطدمت مع القوات الموحدية في عدة معارك، تنتصر تارة وتنهزم أخرى فتطورت أطماعها، وقوي تأييد الحفصيين لها، وأصبحت تشكل دولة داخل دولة، إلى أن تم لها القضاء على آخر ممثل للسلطة الموحدية في مراكش عام (٦٦٨ هـ). وهكذا انفردت دولة المرينيين بالسلطة في المغرب فقامت تحاول إخضاع كل من الجزائر وتونس لحكمها، فتدخل بسبب ذلك في حروب طاحنة مع بني عبد الواد أصحاب تلمسان وبني حفص أصحاب تونس. إن الدولة المرينية هذه، هي التي سيعيش ابن خلدون في كنَفِها فترة مهمة من حياته السياسية والعلمية.

لقد شهدت بلاد الشمال الافريقي خلال هذا العصر ـ القرن الثامن الهجري ـ أوضاعاً شاذة وتحالفات عجيبة: فالمرينيون في شرق المغرب الأقصى كانوا حلفاء للحفصيين بتونس ضد بني عبد الواد في الجزائر، والموحدون الذين تقلصت دولتهم إلى الجنوب الغربي من المغرب وجدوا في بني عبد الواد خير حليف لهم ضد المرينيين. وهكذا فعندما تشتد وطأة المرينين على الموحدين، يعمد هؤلاء الى تحريك بني عبد الواد لمهاجمة المرينيين من الشرق، في حين يعمد المرينيون بدورهم الى تحريك الحفصيين ضد بني عبد الواد... وبالجملة فقد **كانت كل واحدة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة، حليفة للتي بعدها، مما جعلها تعيش في حروب لا تقف ولا تهدأ**. وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحدين قائماً على أشده بين

المرينيين وبني عبد الواد من جهة، وبين هؤلاء والحفصيين من جهة أخرى. وقد قوّى هذا الصراع، وزاد من تفاقم الأوضاع، قيام إمارات في كل من بجاية وقسنطينة، واستقلال القبائل الكبرى وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب أو ذاك.

وإذا كان السلطان المريني أبو الحسن قد استطاع أن يعيد للبلاد المغربية وحدتها، من المحيط إلى القيروان، فإن هذه الوحدة سرعان ما تفككت بسبب ثورة القبائل الهلالية التي حاول المرينيون إضعاف نفوذها وتقليص امتيازاتها الاقتصادية. وهكذا قامت الثورة في تونس على أبي الحسن في الوقت الذي قامت فيه فتن أخرى في مناطق متعددة من مملكته الفتية، مما تسبّب في فوضى اجتماعية انضاف إليها الطاعون الجارف، فارتبكت بسبب ذلك أوضاع المغرب العربي ارتباكاً كبيراً، خصوصاً عندما شاع خبر موت السلطان. وهكذا عاد هذا الأخير من تونس بحراً بعدما نجا من الغرق بأعجوبة، ليجد ابنه أبا عنان قد استولى على الحكم في فاس، فيدخل الأب والابن في حروب طاحنة انتهت بانتصار هذا الأخير.

وحين بدأ أبو عنان في توطيد حكمه عادت الأوضاع في كل من المغرب الأوسط والأدنى إلى ما كانت عليه، فاستمر النزاع هكذا بين المرينيين وبني عبد الواد من جهة، وبين هؤلاء وأمير بجاية الحفصي من جهة ثانية، وبين هذا الأخير وقريبه صاحب قسنطينة من ناحية، وبين هذا وملوك بني حفص بتونس من ناحية أخرى... هذا إلى جانب المؤامرات التي كانت قصور السلاطين والأمراء مسرحاً لها.

لقد قُدِّر لابن خلدون أن يعيش في خضم هذه الأحداث والمؤامرات. لقد بدأ حياته السياسية بالعمل لدى صاحب تونس، لينتقل بعد ذلك إلى قصور المرينيين بفاس، ثم إلى بلاط ابن الأحمر بالأندلس التي عاد منها ليتولى منصب الحجابة لدى أمير بجاية، ثم لِيَعْتزل السياسة بعد ذلك لاجئاً إلى القبائل العربية مسانداً صاحب تلمسان طوراً، وصاحب فاس طوراً آخر، إلى أن ينتهي به المطاف أخيراً إلى قلعة ابن سلامة حيث سيشرع في تأليف «كتاب العبر» قبل أن ينتقل إلى تونس أولاً، ويشد الرحيل ثانياً إلى مصر حيث سيستقر إلى أن يوافيه الأجل المحتوم، كما سنبين تفصيل ذلك في الفصل التالي.

وإذن، فإن الطابع العام الذي ساد الحياة السياسية في العالم الاسلامي، خاصة منه البلاد المغربية، خلال هذا القرن، هو الفوضى وعدم الاستقرار، وما ينتج عن ذلك من تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٢ ـ من الناحية الاجتماعية

هذه الظاهرة، ظاهرة الفوضى السياسية، التي طبعت هذه الحقبة من تاريخ المغرب العربي كانت نتيجة أسباب وعوامل موضوعية، اجتماعية واقتصادية وظروف تاريخية معينة.

لقد كان مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى مجتمعاً قبلياً، فسكان البلاد، هم في الأغلب، عبارة عن مجموعات من القبائل المتحالفة حيناً، المتطاحنة حيناً آخر. لقد كانت

الوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي قد تكبر، بالتحالف أو غيره، حتى تغطي منطقة بكاملها، وتصبح قوة عسكرية ـ سياسية يحسب لها حسابها. ذلك لأن حمل السلاح في هذا العصر لم يكن مقصوراً على فئة دون أخرى، فأفراد القبيلة الذكور، كانوا ـ كلهم ـ محاربين، وغالباً ما كان دورهم الاجتماعي تابعاً لدورهم الحربي قوة وضعفاً. إن القوة الجسمية، والقدرة على المخاطرة، والمعرفة بأساليب الحرب، هي المؤهلات الضرورية للارتفاع إلى مركز القيادة في القبيلة. وبمقدار ما تتوفر القبيلة على مجموعة مهمة من هؤلاء الفتيان المحاربين الأقوياء الشجعان، بمقدار ما يتسع نفوذها، وتعظم سلطتها، فتستطيع، هكذا، الوقوف في وجه المغيرين من أبناء القبائل الأخرى، أو المهاجمين من أنصار الأسرة الحاكمة. ومن ثم كان تناصر وتعاضد هؤلاء الفتيان بمثابة الأسوار في المدن والأمصار، كما يقول ابن خلدون[3].

إن القبيلة في هذا العهد كانت عبارة عن جيش يعيش دوماً على أهبة القتال، وإلا سقطت بين عشية وضحاها فريسة في يد المغيرين، فيضمحل كيانها وتصبح تابعة، وأحياناً مندمجة، في الكيان القبلي المتغلب عليها.

ولهذه الظاهرة ظاهرة الحرب القبلية الدائمة في مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى عدة عوامل متداخلة متشابكة. . . وسواء كان العنصر الأساسي في هذه الفوضى الحربية القبلية راجعاً إلى «الدور التخريبي» لقبائل بني هلال العربية التي اكتسحت أوطان البربر ودفعت بهم إلى الجبال، كما يرى كثير من المؤرخين وعلى رأسهم ابن خلدون، أو كان راجعاً إلى تحول الطرق التجارية من الصحراء، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين في العصر الحاضر[4]، فلقد كانت هناك عوامل أخرى أساسية يجب أخذها بعين الاعتبار.

من هذه العوامل، عامل جغرافي ـ طبيعي: ذلك لأن الانسان في هذا العصر وفي هذه المنطقة بالذات، كان ما يزال يعيش عالة على الأرض وخيراتها «البارزة». وسواء كانت القبيلة تعيش بالرعي أو بالزراعة، فإن كيانها الاقتصادي كان معتمداً أساساً على خصب التربة وتوفر العشب والماء. فإذا وجدت القبيلة في أرض قاحلة، أو قليلة الخصب، وفي هذه الحالة غالباً ما تتخذ من الرعي الوسيلة الأولى لكسب عيشها، فإنها تضطر إلى التنقل من مكان الى آخر ومن منطقة إلى أخرى طلباً للعشب والكلأ، مما يجعلها تصطدم في الغالب مع القبائل صاحبة الأرض الخصبة هذه. والنتيجة هي الصدام المسلح، الصراع من أجل البقاء.

وهؤلاء البدو الرحل «الذين لا وطن لهم»، كانوا يعيشون في الغالب بمنأى عن السلطة المركزية، سلطة الأسرة الحاكمة، فلا يدفعون ضرائب ولا يخضعون للمراقبة، وإنما تكتفي منهم الدولة، حتى في إبان قوّتها، بمجرد الولاء والتبعية الاسمية. فإذا كانت السلطة المركزية قوية، بقيت هذه القبائل في منتجعاتها بالقفر تطارد العشب في تنقلاتها، أو تقوم بدور المرشد والحامي للقوافل التجارية، أو تغزو بعضها بعضاً. أما إذا ضعفت سلطة الأسرة الحاكمة،

---

(٣) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣ وج ٣، ص ٨٣٢.

(٤) خاصة منهم لاكوست. انظر: Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 26-27.

وعجـزت عن فرض نفـوذها عـلى الأطراف، فـإن هذه القبـائل سرعـان ما تتجـه إلى المناطق الخصبـة، وتتوغـل في أراضي الدولـة، مزاحمـة أهلها، بـل مستأثـرة بخيرات الأرض، سـالبة الأمـوال من زرع وماشيـة. والنتيجة هي الحـرب الدائمـة التي قد تنتهي بفنـاء هذه القبـائل وفـرارها إلى الصحـراء، أو انتصارهـا وتطور أطـماعهـا الى الاستيـلاء عـلى السلطة والحكم. وواضـح أن تأثـير هذا العـامل الجغـرافي الطبيعي يقـوى ويشتد مفعـوله في أوقـات الكوراث الطبيعية من جدب ومجاعة، أو في الظروف الاجتماعية غير السليمة كظروف انتشار الأمـراض المعدية، أو حدوث هزائم حربية. . . الخ.

وبالإضافة إلى هذا العـامل الجغـرافي الطبيعي، كـان هناك عـامل «تنـظيمي» سياسي - اجتماعي. ذلك أن القبيلة، راعية كانت أو زراعية، إذا كثر أفرادها وعظم نفوذهـا لسبب من الأسبـاب، فإنها غـالباً مـا تعيش مستقلة عن السلطة المركـزية. واستقـلالها هـذا يعني أنها لا تدفع ضرائب ولا تستدعى للخدمة، بل كثيراً ما تمنحها السلطة المركزية نفوذاً على ما جاورها من القبائل، تأخذ منها الإتاوات والضرائب بـاسم السلطان، مقابـل تزويـد هذا الأخـير عند الحاجة بالرجال المقاتلين أو مقابل مجرد مسالمته وعدم الاعتداء على مناطق نفوذه.

وإذا أخـذنا بعـين الاعتبار أن السلطة المـركزيـة نفسها لم تكن في هـذا العهد إلا حكم قبيلة استطاعت أن تخضع لسلطتها ونفوذها، بشكل مباشر أو غير مباشر، مجموعة من القبائل المغلوبة على أمرها أو المتحالفة معها من أجل مصالح معينـة، وإذا راعينا كـذلك أن الحكم لم يكن كـما نعرفـه اليوم سلطة تمـارسها الـدولة مـباشرة على الأفـراد، بل كـان فقط نـوعـاً من الإشراف عـلى القبائـل كمجموعـات، لأن السلطة داخل القبيلة، سـواء كـانت حـاكمـة أو محكـومة، هي دومـاً لسيدهـا، وولاء السيد أو عـداؤه يعني ولاء القبيلة كلها أو عداءها، إذا راعينا هذه الحقائق أدركنا نوع التنظيم السياسي الاجتماعي السائد آنذاك. إن الدولـة في هذا العصر كانت عبارة عن قبيلة أو فرع منها، استطاعت أن تكتسب ولاء القبائـل الأخرى بقـوة شكيمتها أو بتحالفها معها لسبب من الأسباب، ومن ثمة فـإن اتساع منـاطق نفوذهـا يتوقف من جهة على كثرة رجالها الذين يمكن توزيعهم على المناطق الخاضعة لها ليكونوا جنوداً وعمالاً يراقبون القبائل الخاضعة أو المسالمة، كما يتوقف من جهة ثانية على نجاحها في استمالة القبـائل الأخرى القوية، بما تقطعه لها من الأراضي وبما تمنحه لها من سلطة ونفوذ.

وواضـح أن وضعاً مثـل هذا قـابل لـلانفجار في كـل حين وعنـد كل هـزّة. ذلك لأن خضوع الأفراد والجماعات للسلطان الحاكم إنما يرجع هنا لأحد أمرين: فإمـا أن يكون هؤلاء الخاضعون للسلطان من عشيرته وأهل قبيلته، وخضوعهم مشروط بما يتـوفر عليـه من صفات شخصية تمكنه من احتلال منصب القيادة، كعراقة النسب والشجاعة والكرم والخدمـات التي قدمها ويقدمها لأفراد قبيلته، وبما يمنحه لهم من سلطة ونفوذ على القبـائل الأخـرى، وكذلـك بإشراكهم بشكل من الأشكال في الاستفادة من الحكم وعائداته الاقتصادية كالغنائم وغيرها. وإما أن يكون الخاضعون لسلطة الحـاكم قومـاً من غير عشـيرته، وخضـوعهم في هذه الحـالة مشروط بمـا يتمتع بـه من قوة في الـرجال ووفـرة في الأموال. فـإذا نقص رجالـه واضـطربت

صفوفهم أو إذا قل ماله وضعفت موارده، شقت هذه القبائل عليه في الحين عصا الطاعة. إن نقصان الرجال يعني نقصاناً في المحاربين، وأما نقصان المال فيعني اضطراره إلى الإكثار من الضرائب والالتجاء إلى مصادرة الممتلكات، الشيء الذي تثور ضده القبائل، فتكون النتيجة حرباً قبلية قد لا تنتهي إلا بفناء أحد الطرفين.

وهكذا فاستقرار الحكم مرهون من جهة، بقدرة الحاكم على المحافظة على الوحدة والانسجام داخل قبيلته، ومتوقف من جهة ثانية، على تمكنه من المحافظة على ولاء القبائل الأخرى، المتحالفة معه، أو الخاضعة لسلطانه بالقوة والغلب. وفي كلتا الحالتين يتوقف نجاحه على مدى توفر المال لديه. وبما أن المال في هذا العصر كان مصدره إما الغزو وإما التجارة - لأن الزراعة لم تكن تنتج فائضاً - فإن فشل السلطان في إحدى غزواته، أو حدوث خسارة في تجارته التي كان يشرف عليها مباشرة أو بواسطة، يجعله مهدداً في سلطته، وسلطة عشيرته. ومن هنا كان التراجع و«الهرم» في حكم أسرة معينة، يبدأ غالباً إما بهزيمة حربية كبرى، وإما بنقصان عوائد التجارة، بسبب من الأسباب: تحول الطرق التجارية، عدم تمكنه من حفظ الأمن في المناطق النائية التي تمر منها القوافل التجارية. . .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن صعوبة المواصلات كانت تجعل إشراف السلطان على عماله في الأقاليم إشرافاً اسمياً فقط. إن العامل في نقطة نائية كان أميراً في منطقته. وكلما طال أمده قويت شوكته واتسع نفوذه وكثر ماله، فيصبح هكذا حاكماً بأمره، يتخذ الاشياع والاتباع، حتى إذا واتته الفرصة، كموت السلطان، أو انهزامه انهزاماً ساحقاً في معركة ما، استقل بالأمر نهائياً، وأنشأ لنفسه «دولة»، وأصبح مطالباً بالحكم في مجموع البلاد. وهذا ما جعل الامبراطورية الموحدية تنقسم بين عشية وضحاها إلى دويلات وإمارات متطاحنة. ومن هنا كان السلاطين يعمدون من حين الى آخر الى تشريد عمالهم، ومصادرة أموالهم، والزج بهم في السجون، أو فرض الإقامة الإجبارية عليهم. وإذا كان مثل هذا التدبير يساعد السلطان أحياناً، على اتقاء شر العمال، فإنه في أحيان أخرى كثيراً ما كان مشعلاً لنار الفتنة. ذلك لأن «العامل» نفسه كثيراً ما يسبق الأحداث، فيعلن الثورة قبل القبض عليه، أو يقوم أنصاره، بعد أخذه غرة، بالثورة والمطالبة بإطلاق سراحه وإعادته إلى وظيفته.

هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية الشاذة المضطربة، لا يمكن تفسيرها بالعامل الاقتصادي وحده، ذلك لأن السلطة السياسية لم تكن دوماً تابعة للسيطرة الاقتصادية ونابعة منها، بل العكس ربما كان هو الصحيح. ولعل هذا بالضبط ما يقرره ابن خلدون في مقدمته خاصة الفصل الذي عنوانه **«فصل في أن الجاه مفيد للمال»** (ج ٣، ص ٩٠٧).

ففي هذا العصر، الذي لم تكن فيه قوى الانتاج متطورة ولا قارّة، لم يكن الانتاج الطبيعي - العادي، (الزراعة والمهن اليدوية والصناعات)، يوفر فائضاً. إن وسائل الغنى، وسائل الحصول على الثروة، كانت في الأعم الأغلب: **الغزو والتجارة**، وكلاهما يعتمد، كما قلنا، على مدى قوة القبيلة وقدرتها على الغزو، أو على مدى ما تتمتع به من نفوذ وجاه

يمكّنها من حماية تجارتها. إن التاجر في هذا العصر لم يكن ينجح في تجارته، كما يقول ابن خلدون، إلا إذا كان ذا «حامية تذودُ عنه، وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك، أو خالصة له، أو عصبية يتحاماها السلطان ليستظل بظلها، ويرتع في أمنها من طوارق التعدي. وإن لم يكن له ذلك أصبح نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام». وهكذا لم يكن التجار في هذا العهد، يشكلون قوة مستقلة موازية للقوة الحاكمة، بل كانوا في الغالب، إما مجرد عملاء للسلطان الذي كان التاجر الأكبر، أو شيوخ قبائل متحالفين مع الأسرة الحاكمة، ومن ثمة فإن عائدات التجارة كانت، بشكل أو بآخر، جزءاً من أموال السلطان، شأنها في ذلك شأن الأموال المتوفرة من الغزو. والغزو هنا نوعان، غزو للقبائل الثائرة أو الممتنعة عن دفع الضرائب، وغزو للعدو سواء كان دولة مسلمة مجاورة يخشى أمرها أو خصماً في دار الحرب. وفي كلتا الحالتين كانت الحرب تعني التدمير والتخريب والمصادرة للممتلكات والرجال والنساء. **لقد كانت الحرب إذن مصدراً مهماً وأساسياً للثروة، ولهذا كانت القبائل تتجند كلها عند أقل طلب.**

نعم، لقد كان معظم السكان يعيشون في الأحوال العادية من الفلاحة رعياً وزراعة. ولكن الفلاحة لم تكن ـ كما قلنا ـ تنتج فائضاً. إن نظام الاقطاع الذي عرفته أوروبا في ذلك الوقت لم يكن له وجود في البلاد الاسلامية عامة وبلدان المغرب خاصة. لقد كانت الأرض، من الناحية القانونية، ملكاً للسلطان يستغلها الأفراد والجماعات استغلالاً بدائياً. وإذا كانت الفلاحة قد عرفت في بعض الفترات انتعاشاً وازدهاراً، فإن هذا الازدهار لم يكن في الغالب إلا نتيجة عوامل طبيعية بحتة، مثلما أن الكوارث الطبيعية غالباً ما كانت تخلّف، بدورها، الخراب والدمار.

وبالجملة فلم تكن الفلاحة مصدراً للثروة، ولا وسيلة للغنى، وإنما كانت «معاشاً للمستضعفين» كما يقول ابن خلدون.

* * *

وعلاوة على هذه العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي جعلت الأوضاع السياسية غير مستقرة، في هذه البلدان، بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً، هناك ظروف تاريخية لا بد من إدخالها في الحساب، وعلى رأسها: الضغط المسيحي من جهة، وتطور الحكم في الإسلام من جهة ثانية.

لقد اشتدت في هذا القرن بالذات، حملات المسيحيين الاسبان على الأندلس. وكما هو معلوم فإن حروب المسلمين في الأندلس مع النصارى، لم يقتصر أثرها، سلباً وإيجاباً، على الفردوس المفقود وحده. بل كان يمتد ولربما بشكل أكثر تأثيراً، إلى بلدان المغرب العربي، والمغرب الأقصى بالخصوص. فمنذ أيام المرابطين والمغرب يشارك مشاركة فعّالة أساسية في تلك الحرب، برجاله وعتاده وأمواله، الشيء الذي كان عاملاً مهماً في استنزاف قواه البشرية والمادية. ان حملات المرابطين والموحدين والمرينيين، في الأندلس، كانت تعني، كما حصل نفس الشيء أيام الفتح، تجنيد القبائل المغربية كلها أو معظمها والسير بها إلى الجهاد. **ومهما تكن**

نتيجة الحرب، فإن آثارها في المغرب كانت دوماً زعزعة الكيان الاجتماعي والسياسي في البلاد. ذلك لأن القبائل المشاركة في «الجهاد» كانت تعود، إما أقوى مما كانت بفضل الغنائم في حالة النصر، أو أضعف في حالة الهزيمة. وفي كلتا الحالتين فالنتيجة واحدة، وهي تغيير ميزان القوى في الداخل. على أن وطأة الهزيمة كانت أشد وأقوى، لأن الانكسار في الحرب كان معناه هزيمة القبيلة الحاكمة، وبالتالي تزعزع كيانها، وضعف سلطتها، ومن ثمة تفكك التحالف القبلي وقيام الثوار والمطالبين في كل جهة.

أضف إلى ذلك أن تراجع حكم المسلمين في الأندلس كان يصحبه هجرة جماعية من طرف الأندلسيين إلى بلدان الشمال الافريقي، ومن هؤلاء المهاجرين بل وعلى رأسهم، لشخصيات السياسية والعلمية، والعائلات الغنية ذات المكانة الاجتماعية المرموقة. ومن غير شك فإن هؤلاء الأرستقراطيين النازحين من الأندلس، ومن بينهم سياسيون محترفون، قد لعبوا دوراً له أهميته في توجيه الأحداث، سواء داخل القصور أو خارجها. لقد حمل هؤلاء معهم، ليس ذكاء الحضري ودهاءه، وحسب، بل الخبرة والاحتراف السياسي أيضاً، الشيء الذي مكنهم من القيام بدور الموجِّه، ولو من وراء ستار. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن دخول هؤلاء الارستقراطيين من علماء وسياسيين في بلاط الأمراء والسلاطين بالمغرب، جعل منهم حاشية ارستقراطية جرفت معها إلى أسلوب حياتها المعتمد على البذخ والترف والاستمتاع بالملذات، أولئك الحكام أنفسهم، مما فصلهم عن ذويهم وعشائرهم. وهذا الانفصال بين الحاكم وقبيلته، الذي يسميه ابن خلدون «الانفراد بالمجد والدخول في عوائد الترف»، كان يعني في الواقع، انفصال السلطان عن جنده وتنكره للرجال الذين شكلوا أول الأمر دعائم ملكه. والنتيجة الحتمية لذلك هي ضعف سلطته وفتح الباب على مصراعيه للمغامرات والمؤامرات.

تلك كانت باختصار نتائج الضغط المسيحي في الأندلس وآثاره على الأوضاع في بلدان شمال افريقية. أما فيما يخص الجانب التاريخي الآخر من القضية، وهو ما عبرنا عنه بتطور الحكم في الإسلام، فيمكن القول بصفة عامة، إن الحكم في البلاد الإسلامية في هذا العصر، لم يعد يعتمد ولو نظرياً على أي أساس مذهبي أو ديني. إن الحكم كان لصاحب الشوكة والغلبة، أو كما قال الغزالي من قبل: «. . . بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة»[5]. ولكن على الرغم من ذلك، وعلى الرغم من تعدد السلاطين والملوك، فإن الخلافة في الإسلام تركت وضعية «المواطن المسلم» قائمة يجري بها العمل حتى بعد تضعضع الخلافة الإسلامية وقيام ممالك وإمارات مستقلة هنا وهناك. فالمسلم أينما حل بدار الاسلام كان يعتبر نفسه، ويعتبره الجميع مواطناً يتمتع بجميع حقوق المواطن المسلم. لقد كان في إمكانه، أن يكسب عيشه بأية طريقة شاء، وأن يتولى المناصب، وربما يسعى للحصول على السلطة والحكم، كما كان في إمكانه أن يطلب النجدة ضد منافسيه

---

(٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢ هـ.)، ج ٢، ص ١٢٤.

في الحكم في بلده ويحصل على المساعدة في الرجال والأموال إذا كانت مصلحة المستنجد به تقتضي ذلك.

إن هذه الفوضى في ميدان الحكم والسياسة لم تنفع فيها فتاوى الفقهاء وتشريعاتهم الفقهية. بل إن الفقهاء قد أمسكوا أخيراً عن الخوض في مثل هذه الأمور خصوصاً وقد توقف الاجتهاد. على أن النظرية العامة، نظرية الحكم في الإسلام، كانت تقتضي وجود خليفة. والخليفة في الاسلام لا يمكن أن يكون إلا واحداً. ومن ثمة فما دام هناك عدد من الملوك، فإن أياً منهم لا يمكن أن يكون في نظر الشرع، الخليفة الحق للمسلمين.

لقد انقرضت الخلافة في هذا العهد، ولكنها بقيت مع ذلك مطلوبة، يطلبها الحكام لإضفاء الشرعية على حكمهم ولتوسيع دائرة نفوذهم، ويطلبها المحكومون، لأن الحكم النموذجي في الاسلام، هو الذي يستطيع جمع شمل المسلمين جميعاً باختلاف جنسياتهم ومناطق سكناهم، وتنفيذ أحكام الشريعة فيهم. ولكي يتمكن الحاكم من ذلك يجب أن يكون ذا شوكة وقوة يثبت بها جدارته واستحقاقه لمناصرة كافة المسلمين له. وهكذا، فإذا ما تمت السيطرة لحاكم من الحكام على منطقة معينة، فإن الواقع السياسي والواجب الديني يفرضان عليه العمل على إزالة خصومه ومنافسيه في الحكم أينما كانوا في دار الاسلام، لتتم له الخلافة الحقة في هذه الدار. والنتيجة الحتمية هي أن العلاقة بين الملوك والحكام في دار الاسلام لا يمكن أن تكون في عمقها إلا علاقة حذر وتربص، علاقة حرب ظاهرة أو كامنة. ولم تكن المجاملات أو الهدايا المتبادلة بينهم إلا اتقاء لشر المهدى إليه، أو لاستمالته، أو لحمله على الوقوف موقف الحياد في حرب قد تهمه من قريب أو بعيد. على أن أسلوب الهدايا والمجاملات لم يكن ينفع إلا مع حكام وملوك المناطق البعيدة، أما القريبة منها والمجاورة فإن الأسلوب الناجح والفعال كان دوماً هو التشويش. إن الجار إذا كان متكافئاً مع جاره في القوة لم يكن يهدأ له بال إلا إذا نجح في جعل خصمه ينشغل عنه في حروب داخلية كثيراً ما كان موقد فتنتها يد خارجية.

إن نظرية الاسلام في الحكم، ونعني بها الخلافة كما تصورها الفقهاء كانت منفصلة عن الواقع الاجتماعي والسياسي. لقد تجاوزها هذا الواقع بمراحل كثيرة، ولكنها بقيت في الأذهان، على الرغم من ذلك، تضفي على كل عمل يستهدف المطالبة بالحكم وإقامة الخلافة، نوعاً من الشرعية، الشيء الذي استغله كل ثائر ومطالب. وعبثاً حاول الفقهاء، سواء بوحي من السلطة الحاكمة أو بوحي من اجتهادهم الخاص - عبثاً حاولوا جعل حد لهذه الفوضى العارمة بأن اشترطوا في الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر، والناهض للخلافة على المسلمين، القدرة والتأكد من النصر. فلم يكونوا يجيزون النهوض معه إلا إذا كانت كل الدلائل تشير إلى أنه سينتصر ويتغلب على خصمه الذي لم يعد يرضى به المسلمون. ولكن هذا القيد لم يكن يعمل به حتى الفقهاء أنفسهم. إن مسألة الحاكم لعدم القدرة على مقاومته، لا تعني بحال من الأحوال الاخلاص له... لقد كانت الأنظار دوماً تبحث عن

منقذ، فأصبحت فكرة «المهدي المنتظر» ليست خاصة بالشيعة فقط، بل إنها كانت أمل المسلمين جميعاً في هذا العهد والعهود المماثلة.

نخلص مما تقدم إلى أن تطور الحكم في دار الاسلام، قد جعل الولاء لهذا الحاكم أو ذاك ضرورة وقتية فقط. ومن هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى موقف ابن خلدون الذي لم يتردد كثير من الباحثين في وصفه بـ«الانتهازية»[٦] لكون ولائه لم يستقر لأحد الجوانب التي عمل معها. ذلك لأن الانتقال من تأييد هذا الحاكم إلى تأييد آخر، لم يكن يُنظر إليه على أنه انتهازية أو ما شابه ذلك من عبارات عصرنا، بل كان عملاً عادياً تقبله الظروف ولا ترفضه المفاهيم الأخلاقية السائدة. فكما أنه كان بوسع المسلم أن ينتقل من مكان إلى آخر في دار الاسلام بدون «جواز سفر»، كذلك كان ولاؤه غير مقيد بالانتماء لوطن أو عرق. إن الولاء الوحيد المطلوب منه شرعاً هو الولاء للاسلام، وللخليفة المسلمين. وما دام هذا الخليفة ليس واحداً بعينه، فلا فرق بين أن يناصر المسلم هذا المُطالِب أو ذاك، ما دام أيّ منهما لم يثبت عملياً أنه وحده الخليفة المطلوب.

٣ ـ الناحية الفكرية

هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية القلقة المضطربة ما كان لها أن تساعد على قيام حركة فكرية نشيطة. وإذا كان النشاط الفكري الواسع الذي شهده العالم الاسلامي في المشرق أو في المغرب، قبل هذا القرن، راجعاً في الدرجة الأولى إلى تشجيع الخلفاء والملوك والحكام، فإن الأوضاع التي عاشها هؤلاء خلال هذا القرن لم تكن من الاستقرار بحيث تسمح لهم بالتفكير في العلم وأهله. لقد كانوا مشغولين، كما رأينا، بعروشهم المتداعية. ثم إن تحركات البدو وتهديدهم المدن والأمصار في أقطار المغرب العربي لم تكن تسمح بطبيعة الحال لأية حركة فكرية أن تنشط وتنمو.

لقد شهد المغرب العربي، والعالم الاسلامي عامة، تقهقراً وتراجعاً خطيرين في الناحية العلمية والثقافية خلال هذا القرن ، ولقد ترك لنا ابن خلدون وصفاً دقيقاً وشاملاً لحال العلم وأهله في عصره، وقدم لنا صورة حية يكشف فيها عن وقوف الفكر الاسلامي وجموده واقتصاره على اجترار ما قرره السلف في ميدان العلوم الدينية، وانصرافه كلية عن العلوم العقلية.

وهكذا، «فالعلوم النقلية الشرعية التي نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها»، قد توقف البحث فيها. فلقد «كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم». (المقدمة ج ٣، ص ٩٩٣). فعلوم القرآن من تفسير وقراءات قد انتهى البحث

---

(٦) انظر مثلاً: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

فيها واقتصر الناس على تلخيصها ونظمها مثلما فعل الخراز من المتأخرين بالمغرب الذي نظم أرجوزة «اشتهرت بالمغرب واقتصر الناس على حفظها»، (ج ٣، ص ٩٩٦) ومثل ذلك فعل أبو محمد بن عطية في التفسير إذ لخص التفاسير السابقة «ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس». (ج ٣، ص ٩٩٨). وكذلك الشأن فيما يتعلق بعلم الحديث، فلقد «انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين (. . .) وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الامهات المكتوبة (. . .) ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمس إلا في الأقل[7] (ج ٣، ص ١٠٠٦) وفي الفقه أغلق باب الاجتهاد واقتصر الناس على اتباع الأئمة الأربعة مالك وأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل، «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف (. . .) فصرحوا بالعجز والاعواز وردوا الناس الى تقليد هؤلاء». (ج ٣، ص ١٠١٦) ولم يكن علم الفرائض الذي هو «فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول والوصول به إلى الحقوق في الوراثات بوجوه صحيحة يقينية» بأحسن حظاً من علوم الفقه، فهو لم يعد «متداولاً بين الناس». (ج ٣، ص ١٠٢٦) وقد انتهى العمل في أصول الفقه إلى المختصرات مثل مختصر ابن الحاجب الذي «عني أهل المشرق به وبمطالعته وشرحه». (ج ٣، ص ١٠٣٢). وهجر أهل المغرب بالخصوص الخلافيات، أي المناظرات بين الفقهاء، لأنهم على مذهب المالكية، «وليسوا بأهل نظر، وأيضاً فأكثرهم (. . .) بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل»، (ج ٣، ص ١٠٣٢) كما هجر الناس أيضاً الجدل وهو معرفة آداب المناظرة، «لنقص العلم والتعليم في الأمصار الاسلامية» (ج ٣، ص ١٠٣٤). أما علم الكلام فهو غير ضروري لهذا العهد «إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنّة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا» (ج ٣، ص ١٠٤٩).

وإذا كانت هذه هي حال العلوم النقلية الشرعية، فإن حظ العلوم العقلية كان أسوأ بكثير، فإن «المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحلّ ذلك منهما، إلا في الأقل من رسومه تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رِقْبَةٍ من علماء السنّة» (ج ٣، ص ١٠٩٠)، فبخصوص المنطق اقتصر الناس على «مختصر الجمل (؟) في قدر أربع أوراق (. . .) وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن» (ج ٣، ص ١١٠٧)، أما الفلسفة وفروعها فلا تسأل عن مدى عناية النَاس بها، بل عن مدى نبذهم لها وتكفيرهم المشتغل بها. فبعد هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة وبعد محنة ابن رشد ومنشور الخليفة الموحدي يعقوب المنصور الذي أمر فيه بإحراق كتب الفلسفة[8]، ثم فتوى ابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣ هـ) التي ورد فيها «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة

---

(٧) المقصود بالأمهات الخمس في الحديث هي الكتب التالية: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي.

(٨) انظر نص المنشور في: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨)، ص ١١٧.

المطهرة»[9] بعد كل ذلك لم تزدد حملة الفقهاء على الفلسفة وعلومها إلا شدة وعنفاً، حتى قال الذهبي، وهو من علماء هذا القرن، «إن الفلسفة الإلهية لا ينظر فيها من يرجى فلاحه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحه. فإن هذا العلم في شق، وما جاءت به الرسل في شق. وما دواء هذه العلوم وعلمائها والقائمين بها علماً وعملاً إلا التحريق والاعدام من الوجود، إذ الدين ما زال كاملاً حتى عُرِّبَتْ هذه الكتب ونظر فيها المسلمون، فلو أعدمت لكان فتحاً مبيناً»[10].

وعلى العموم، فإن النشاط الفكري في هذا العصر، عصر ابن خلدون، قد انحصر في جانبين اثنين: الدراسات الفقهية الجامدة التي اقتصر العمل فيها على الملخصات وشروحها وشروح الشروح، والتصوف الذي انقلب من تجربة وذوق ومشاهدة، إلى شعوذة وتضليل. لقد وصل المتصوفة «في هذا القرن إلى أسوأ حال، حتى قال فيهم فتح الدين محمد بن محمد ابن سيد الناس:

ما شروط الصوفي في عصرنا اليو	م سوى ستة بغير زياده
وهي نيك العلوق والسكر والسط	لة والرقص والغناء والقياده
وإذا ما هذى وأبدى اتحادا	وحلولاً من جهله أو إعاده
وأتى بالمنكرات عقلاً وشرعاً	فهو شيخ الشيوخ ذو السجاده»[11].

لقد بلغ استحواذ هؤلاء المتصوفة المشعوذين على العامة الى درجة أصبحوا معها يشكلون قوة يحسب لها حسابها في الميدان السياسي والديني. لقد أصبح الملوك، وكذا رجال الدين من الفقهاء، يخضعون لمدعي التصوف ويبالغون في تعظيمهم وإرضائهم ويخضعون لنزواتهم وشهواتهم. لقد كان لهم من السلطة والنفوذ في بعض الأوساط ما كان لزعماء القبائل وشيوخها من سمو الكلمة بين قبائلهم، وكما كان الولاء المباشر لشيخ القبيلة هنا، كان لشيخ الصوفية هناك.

إن انتشار العقلية القبلية الساذجة هنا، والشعوذة الصوفية هناك، جعل التفكير الخرافي يسيطر على روح العصر: فمن إيمان أعمى بالسحر، إلى اعتقاد جازم في الخوارق، الى تسليم مطلق بسيطرة القوى الخفية وتأثيرها في سلوك الانسان وفاعلياته، بل وتحكمها في مصيره. كل ذلك جعل من هذا القرن والقرون التي تليه عصر الانحطاط المفجع، عصراً طابعه العام سيطرة التفكير الخرافي والإعراض عن كل نشاط فكري سليم.

لقد انعكست روح العصر هذه وما سيطر فيها من تفكير خرافي على عقول الناس خاصتهم وعامتهم. ولكن من الانصاف للحقيقة أن نشير إلى أنه على الرغم من هذا الجو

(٩) انظر نص الفتوى في: نفس المرجع، ص ١٢١.

(١٠) ذكره عبد المتعال الصعيدي في: عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الاسلام من القرن الأول الى الرابع عشر (١٠٠ - ١٣٧٠ هـ)، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢)، ص ٢٨٨.

(١١) نفس المرجع، ص ٢٨٧.

الخرافي السائد والخانق للعقل وفاعلياته، فقد كانت هناك نخبة من العلماء والمفكرين استطاعوا أن يخترقوا سياج العصر وأن يرجعوا إلى أمهات الكتب الدينية والأدبية والفلسفية. ولكن هذه الفئة القليلة التي كانت تعيش في الغالب في بلاط الملوك والأمراء لم تكن تستطيع الجهر بآرائها أو التأثير في الأوضاع الفكرية السائدة. إن الاشتغال بالعلوم العقلية لم يكن ممكناً إلا في الظلام و«تحت رقبة من علماء السنة» كما يقول ابن خلدون، ولذلك انعدم الانتاج فيها وضعف اهتمام الناس بها.

* * *

تلك كانت على العموم أبرز معالم هذا العصر، السياسية منها والاجتماعية والفكرية، اعتمدنا في تفصيل القول فيها على ابن خلدون نفسه، وهو خير من يعتمد عليه في هذا الموضوع. فلقد تعرّف على أحداث هذا العصر عن كثب، ودرس على علمائه وعاشرهم واحتك بهم، وعاش قسماً مهماً من حياته في قصور الملوك والأمراء فتعرف على أحوالهم وأسلوب معيشتهم وشاركهم اهتماماتهم ومشاغلهم. كما قضى قسماً آخر مهماً من عمره بين القبائل، فاحتك بها وبزعمائها وتعرف على أسلوب معيشتها وشاركها مشاكلها ومشاغلها ونجح في التأثير فيها وتوجيه ولائها لهذا الجانب أو ذاك. كل ذلك جعل عقل هذا الرجل بمثابة عدسة مصور يلتقط الصور من كل جانب بوعي منه أو بدون وعي، ويختزنها في ذاكرته، مما كان له أكبر الأثر في تكوين فكره وتحديد نظرته الى الكون والانسان، إلى الاجتماع والعمران.

وإذا كان كثير من رجالات هذا العصر قد غرفوا مما غرف منه ابن خلدون سياسياً واجتماعياً وفكرياً فإن أياً منهم، فيما نعلم، لم يتجه وجهة هذا الرجل نحو الاهتمام بشؤون الحكم والاجتماع، بل بشؤون «العمران» جملة، مما يحمل على الاعتقاد بأن هناك عنصراً ذاتياً في تجربة ابن خلدون هو الذي دفعه إلى الاهتمام بالشؤون السياسية والاجتماعية.

فما هو هذا العنصر الذاتي إذن؟ وكيف اهتدى ابن خلدون الى موضوع مقدمته، وما هي المراحل والتطورات التي عرفها فكره والتي أدت به إلى تأليف مقدمته «على ذلك النحو الغريب» شكلاً ومضموناً، أسلوباً وبياناً..؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في الفصول التالية.

الفصل الثاني

بين العلم والسياسة

١ ـ «التعريف»: دفاع عن النفس

إذا كنا قد اعتمدنا على ابن خلدون، وإلى حد كبير، في إبراز أهم معالم العصر الذي عاش فيه، فإن اعتمادنا عليه عند دراسة حياته سيكون أكبر وأوسع، وذلك لأن المصدر المهم، الذي يتضمن تفاصيل حياة صاحب المقدمة هو كتابه **التعريف**[1]. وعلى الرغم من ان ترجمة ابن خلدون لحياته ليس من شأنها إلا أن تساعد الباحث مساعدة عظمى في هذا الموضوع، فإن هذه الترجمة نفسها تفرض علينا أن نتساءل: إلى أيّ مدى يمكننا الاعتماد على شهادة صاحب «التعريف» على نفسه؟ إن المشكلة صعبة حقاً، ولكن الذي قد يساعدنا على تذليلِ هذه الصعوبة، كلاً أو بعضاً، هو الاستعانة كلما أمكن، بشهادات معاصريه من كتّاب «السِيَر» وغيرهم، والاطلاع على الظروف والملابسات التي قد تكون دفعت المؤلف إلى كتابة ترجمة حياته، أو عملت على توجيهه بشكل من الأشكال.

كتب ابن خلدون سيرته عقب فراغه من «كتاب العبر. . .»، تأليفاً وتنقيحاً، عندما كان مقيماً بالقاهرة. ونحن نعرف بشهادته هو نفسه وبشهادة أصدقائه وخصومه، أنه كان طوال مقامه بالقاهرة محط الأنظار تشريفاً وتحقيراً، فلم يكن المعجبون به هناك قليلين، ولكن خصومه ومنافسيه لم يكونوا أقل من هؤلاء.

لقد غادر ابن خلدون بلاده تونس سنة ٧٨٤ هـ ـ ١٣٨٢ م إلى مصر، مُتذرّعاً برغبته في أداء فريضة الحج. ولكنه في الحقيقة قصد الديار المصرية بعد أن كثرت حوله السعايات والمضايقات في تونس التي لم يَطلْ مقامه فيها أكثر من أربع سنوات (٧٨٠ ـ ٧٨٤ هـ) عقب نزوحه إليها من معتزله بقلعة ابن سلامة.

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١).

لقد كان قدومه إلى مصر، إذن، قصد الاستقرار والدّعة، وخوفاً من البطش والمِحْنة، بعد أن جرّب الإقامة في مختلف بلاد المغرب من أدنى وأوسط وأقصى، والاندلس أيضاً، فلم يجد الراحة التي كان يطلبها ولا الفراغ الذي كان ينشده، كما سنرى فيها بعد. ولكن ابن خلدون الذي وصل القاهرة، وهو في الثانية والخمسين من عمره، والذي سبقته إليها أخباره ومؤلفاته، قد وجد نفسه معروفاً مشهوراً هناك. وهكذا فلم يكد يدخل عاصمة الكنانة، ويستقر بها أياماً، حتى انهال عليه طلبة العلم بها، «يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة»[٢]، فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، وأعجب به، بفصاحته وبيانه، بقوة حجته وغزارة معارفه وواسع اطلاعه طلبة الأزهر، ورمقته عيون الأساتذة[٣]، وأثار انتباه السلطان الظاهر برقوق الذي كان ولي عهد الملك قبل مقدمه بأيام قلائل، فاستقبله «وأبَرَّ اللقاء، وآنس الغربة، ووفر الجراية»[٤] وسعى لدى سلطان تونس للسماح لعائلته بالالتحاق به. ثم عيّنه بعد فترة وجيزة مدّرساً بالمدرسة القمحية ثم قاضياً لقضاء المالكية، وهو منصب خطير، كان دائماً «مطمح جمهرة الفقهاء والعلماء المحليين»[٥] مما سيُوغِر صُدُور الفقهاء عليه. وقد سهّل مهمتهم هذه، التزام ابن خلدون في أحكامه «الصرامة وقوة الشكيمة، وتحرّي المَعْدَلة، وخلاص الحقوق، والتنكّب عن خطة الباطل متى دُعِيتُ اليها، وصلابة العود عن الجاه والأغراض متى غمزني لامسُها»، سالكاً غير مسلك زملائه من القضاة الذين كانوا يعملون على «مرضاة الأكابر، ومراعاة الأعيان، والقضاء للجاه بالصوَر الظاهرة»[٦]. وشهادة ابن خلدون هذه على نفسه تزكّيها التراجم المصرية المعاصرة له والقريبة من عصره، مما لا يدع مجالاً للشك فيها[٧]. على أن أقوى تزكية لها هو عزله من هذا المنصب، ثم إعادته إليه أو إلى مناصب مماثلة، مرات عديدة. (تولى منصب القضاء خمس مرات، ومنصب التدريس ثلاث مرات. في الأزهر والمدرسة القمحية والظاهرية البرقوقية، كما عين شيخاً - ناظراً - على خانقاه ببرس، وهي يومئذ أهم ملاجىء الصوفية بمصر).

لقد أثارت مكانة ابن خلدون في مصر وإعجاب الناس به، خاصتهم وعامتهم، صدور العلماء وأصحاب المراتب، فحقدوا عليه وأكثروا من السعاية ضده والتشهير به، تماماً مثلما حصل له مع ابن عرفة شيخ علماء تونس، أيام مقامه هناك، مقرباً من السلطان، منتزعاً إعجاب الطلاب ورجال العلم. وباستثناء سلوكه الشخصي الذي بالغ بعض خصومه في التشهير به، فإن هجومات منافسيه كانت مركّزة على التشكيك في أهليته العلمية وجدارته بالمناصب التي كانت تسند إليه من تدريس وقضاء.

---

(٢) نفس المرجع، ص ٢٤٨.

(٣) انظر مزيداً من التفصيل حول هذه النقطة في: محمد عبد الله عنان، **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٤) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٢٤٩.

(٥) عنان، نفس المرجع، ص ٧٥.

(٦) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٢٥٨.

(٧) عنان، نفس المرجع، ص ٧٧.

في هذا الجو، وفي إطار هذه الظروف والملابسات، كتب ابن خلدون سيرته. فالرجل إذن، سواء أراد ذلك أم لا، كان في موقف دفاع، ومن ثمة فان «التعريف» دفاع عن النفس. ولما كان الميدان الذي اختاره الخصوم هو، كما قلنا، الأهلية العلمية، فإنه من الطبيعي أن يكون دفاع صاحب التعريف مركزاً حول هذه النقطة بالذات. وهذا من شأنه أن يصرف المدافع عن نفسه عن الاهتمام بأحواله النفسية وتجاربه ومعاناته الذاتية... وفعلاً فقد جاء التعريف خلواً، أو يكاد، من وصف الأحوال الوجدانية أي ما يسمى بـ «الاعترافات». هذا في حين أطال ابن خلدون الكلام وفصل القول في التعريف بأسرته وأساتذته، وفي الإشارة إلى الكتب التي درسها، والاجازات التي حصل عليها، والشخصيات العلمية والسياسية التي احتك بها أو تعرف عليها، والمناصب التي شغلها سواء في الميدان السياسي أو العلمي أو الديني، والمهمات والسفارات والاتصالات التي قام بها في المشرق والمغرب.

إنّ انصراف ابن خلدون في «التعريف» الى حكاية الوقائع الخارجية من حياته (نشاطه السياسي والعلمي)، وهو في موقف الدفاع أمام خصوم كثيرين ومطلعين، يجعلنا نطمئن أكثر إلى أنه قد التزم الموضوعية في ما كتب، خصوصاً وقد اعترف هو نفسه بكثير من الأخطاء التي ارتكبها في حياته السياسية، اعترافاً صريحاً أو ضمنياً.

ولكن على الرغم من ذلك، فإن الباحث الذي يُعنى بتتبع الأطوار النفسية والعقلية التي عرفها صاحب «المقدمة» يفتقد في «التعريف» عنصرين هامين:

أولهما ـ تحليل المواقف الدقيقة والأزمات النفسية والعقلية التي عاشها الرجل، والتي قد تكون ذات أثر حاسم في توجيهه هذه الوجهة أو تلك، سياسياً أو فكرياً.

ثانيهما ـ تفاصيل عن دراسته للعلوم العقلية، خاصة الفلسفة منها. ذلك لأن صاحب «التعريف»، وهو يكتب سيرته دفاعاً عن نفسه، وأمام جمهور الفقهاء، وفي جو معادٍ للفلسفة، قد أغفل إلى حد كبير الإشارة إلى المؤلفات الفلسفية التي درسها، بمقدار ما أطال في سرد لائحة الكتب الدينية واللغوية والأدبية التي اطلع عليها وحفظ الكثير منها.

ولكن على الرغم من هذا النقص الخطير، فإننا نستطيع من خلال دراسة «التعريف» دراسة نقدية دقيقة، وبالاستعانة بالمؤلفات الأخرى لابن خلدون، أن نتعرف على بعض العوامل والأحداث التي كان لها الأثر الكبير في توجيه تفكيره، وصبغه بالصبغة التي وصل بها إلينا. كما أننا نستطيع من خلال تتبع دقيق لمراحل حياة الرجل، السياسية والعلمية، أن نستشفّ كثيراً من الأحوال والأزمات النفسية التي تعرض لها وأثرت فيه تأثيراً كبيراً.

٢ ـ بين الدراسة والسياسة

لقد جرى الباحثون، والمعنيون بالدراسات الخلدونية عامة، على النظر إلى حياة صاحب المقدمة من «الخارج» كما وصفها وبيّن مراحلها في «التعريف» وهكذا يقسمون أطوار حياة ابن خلدون كما يلي[٨]:

(٨) يمكن القول بصفة عامة أن جميع المعنيين بالدراسات الخلدونية من الأساتذة العرب يسلكون هذا =

ـ مرحلة التلمذة، تونس ٧٣٢ ـ ٧٥٣ هـ.

ـ مرحلة المغامرات السياسية، المغرب والجزائر والأندلس ٧٥٤ ـ ٧٧٦ هـ.

ـ مرحلة العزلة والتأليف، قلعة ابن سلامة بالجزائر ٧٧٦ ـ ٧٨٠ هـ.

ـ مرحلة التدريس والقضاء وتنقيح مؤلفه وتتميمه، تونس ٧٨٠ ـ ٧٨٤ هـ ثم القاهرة ٧٨٤ ـ ٨٠٨ هـ (سنة وفاته).

هذا، في حين يميل الباحثون الغربيون، وعلى العموم المهتمون بتتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون، إلى التمييز بين مرحلتين أساسيتين في حياته الفكرية:

ـ مرحلة الاهتمام بالعلوم العقلية والوُلوع بها، وهي تمتد من مقامه بتونس تلميذاً وطالباً إلى رحلته إلى القاهرة، وفي هذه المرحلة كان ابن خلدون ـ فيما يقول هؤلاء ـ عقلانياً في الدراسة والتفكير والتأليف، والسلوك الشخصي أيضاً.

ـ مرحلة الإعراض عن الفلسفة والعلوم العقلية عامة، والانصراف إلى العلوم الدينية والتصوف. وفي هذه المرحلة سيطرت على فكر ابن خلدون ـ كما يقولون ـ «نزعة صوفية بارزة تحت تأثير الجو الذي كان سائداً في القاهرة أيام مقامه بها». ومن ثمة يستنتجون أن الآراء والأفكار التي يبتعد فيها ابن خلدون عن نزعته العقلية «الأصيلة»، هي نتيجة إضافات وتعديلات أجراها على مقدمته خلال إقامته بمصر.

ودون الدخول في التفاصيل من الآن، نبادر إلى القول بأن الاقتصار على تصنيف وقائع حياة ابن خلدون حسب الزمان والمكان، لا يكفي وحده في تتبع مراحله الفكرية وأحواله الوجدانية ـ الشيء الذي يهم بالدرجة الأولى المؤرخ للفكر الخلدوني ـ كما ان القول بأن مَيْل ابن خلدون إلى التصوف، وسيطرة النزعة «اللاعقلانية» على تفكيره إنما جاء نتيجة المناخ الفكري السائد في القاهرة، ومن ثمة فهما شيء «دخيل» على تفكيره الأصيل، قولٌ لا يستند إلا إلى مجرد التخمين المبني على نظرة سطحية إلى الأمور.

إن فكر ابن خلدون ـ كما سنرى فيما بعد ـ قد تحدد وتشكل، **عقلانياً ولا عقلانياً**، قبل رحيله الى مصر بكثير، بل قبل الشروع في كتابة «المقدمة» بسنوات عديدة. وهذا يعني أن أبحاث «المقدمة» والآراء الواردة فيها **تشكل كلها وحدة لا تتجزأ**، إنها تشكل الفكر الخلدوني وتعكس طابعه العام، وهو الطابع الذي انتهى إليه بعد نضجه وإلمامه بمختلف معارف عصره، وبعد تمثله للتراث الثقافي الاسلامي، بمختلف مناحيه تمثلاً عميقاً واعياً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أبحاث المقدمة لم تكن نوعاً من «الإلهام» حصل لابن خلدون أثناء عزلته الشهيرة بقلعة ابن سلامة، وهو يومئذ في الخامسة والأربعين من

= المسلك ابتداءً من محمد عبد الله عنان في كتابه المشار إليه آنفاً إلى ساطع الحصري في: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** إلى علي عبد الواحد وافي في كتابه ابن خلدون، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب التي أصدرتها الجمعية الثقافية المصرية، وكذلك في التمهيد الذي كتبه للطبعة التي حققها من المقدمة.

عمره، بل كانت نتيجة بحث وتأمل وتفكير سبق هذه العزلة بما لا يقل عن تسع سنوات. وهكذا فإن «الطفرة الخلدونية»[9] إذا صح هذا التعبير، لم تكن نتيجة عبقرية خارقة، أو وليدة الظروف السياسية والاجتماعية التي قُدِّر لابن خلدون أن يعيش فيها أو حصيلة التراث الثقافي الاسلامي الذي انتهى إليه بعد ان تقدم البحث في مختلف نواحيه وأصبح مجموعاً في موسوعات ومؤلفات على شكل «دائرة معارف»، أو نتيجة غير هذه وتلك من العوامل المماثلة[10]. . . إن الطفرة الخلدونية، في نظرنا، كانت نتيجة انقلاب نفسي خطير تعرض له ابن خلدون في فترة معينة من حياته. وتحت وطأة هذا الانقلاب تحول تفكيره من السياسة الى التاريخ، ومن الاهتمام بالفلسفة والشعر إلى تأمل الواقع الاجتماعي والسياسي في عصره والعصور السابقة له، مع ما صاحب ذلك من الاهتمام بالدراسات التصوفية والميل إلى التفكير الصوفي الذي كان نزعة سائدة يومئذ.

فما هو إذن هذا الانقلاب النفسي الخطير، ما هي عوامله ونتائجه؟ هذا ما سنتبينه من خلال تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون من أيام الطفولة والدراسة الى عهد النضج والتأليف.

أ ـ الشاب الفيلسوف

ولد ابن خلدون بتونس عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م)، وقضى طفولته في بيت والده، وكان بيت علم ورئاسة نزح أهله من الأندلس في أواسط القرن السابع الهجري، عندما بدأت أطراف «الفردوس المفقود» تسقط تباعاً في يد الاسبان. لقد شغل أجداده في الأندلس وتونس مناصب سياسية ودينية مهمة، كما كانوا رجال علم وأدب، وأصحاب نفوذ وجاه. أما والده فقد انقطع عن الحياة السياسية وزهد فيها، وانصرف إلى الدرس والعلم، محتفظاً في نفس الوقت بالمكانة الاجتماعية المرموقة التي حظيت بها عائلة بني خلدون في كل من الأندلس وتونس.

---

(٩) انظر: علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، ص ١٠٩ وما بعدها، حيث يستعرض المؤلف كثيراً من الآراء التي تعلل اهتمام ابن خلدون، تفكيراً وتأليفاً، بالشؤون الاجتماعية والسياسية بشكل لم يسبقه إليه أحد من المفكرين قبله سواء منهم العرب أو غير العرب. وعلى الرغم من تقديرنا لكثير من هذه الآراء فإن أياً منها، في ما نعتقد لا يعلل الطفرة الخلدونية هذه ولا يشرح الظروف النفسية والموضوعية التي أنتجتها.

(١٠) لا شك ان هذه العوامل كلها، كان لها وزنها في تكوين فكر ابن خلدون وصياغته على الشكل الذي نعرفه به. ولكن هذه العوامل منفردة أو مجتمعة لا تكفي وحدها في تفسير الطفرة الخلدونية. إن الظروف الاجتماعية والسياسية التي تقلّب فيها صاحبنا قد عاشها كثير من المعاصرين له، وبنفس الشكل تقريباً، كما ان اطلاعهم على التراث الثقافي الاسلامي لم يكن أقل من اطلاعه هو. ولكن على الرغم من ذلك، فإن أياً منهم لم يتجه وجهة ابن خلدون في التفكير والتأليف، مما يدل على أن العامل الحاسم في الطفرة الخلدونية كان عنصراً ذاتياً، ومعاناة شخصية خاصة، كما سنبين في ما بعد. على أن مقدمة ابن خلدون لم تكن نتيجة «طفرة» أو «انبثاق» فكري فجائي، بل إن ما ورد فيها من آراء وأفكار هي نتيجة اندماج الفكر بالممارسة في تجربة ابن خلدون، اندماجاً قوياً استمر أكثر من عقدين من السنين كما سيتجلى لنا في الصفحات التالية.

بدأ ابن خلدون دراسته مبكراً، واستهلها على يد والده وبعض أساتذة تونس آنذاك، بحفظ القرآن وتعلم «القراءات والرسم»[11]، لينتقل بعد ذلك إلى دراسة العلوم الدينية واللغوية من حديث وفقه ونحو وآداب. فدرس هكذا كما يحدثنا في التعريف، قصيدة الشاطبي في القراءات وقصيدتيه اللاميَّة والرَّائِيَّة في الرسم، وشرع في دراسة كتاب التقصي لأحاديث الموطأ لابن عبد البرّ، وكتاب التسهيل لابن مالك في النحو، ومختصر ابن الحاجب في الفقه، وكتاب الأشعار الستة، وكتاب الأغاني، إلى غير هذه وتلك من الكتب الدينية واللغوية التي بدأ في دراستها وهو دون السادسة عشرة من عمره. ويظهر أن دراسة ابن خلدون في هذه المرحلة كانت، استناداً إلى أسلوب التعليم يومئذ وإلى حداثة سنه، مقتصرة على حفظ المتن مع قليل من الشرح، وبالتالي فإن فكره لم يكن قد تفتح بعد في هذه المرحلة الأولى من دراسته.

على أن بداية تفتح فكره سرعان ما تحققت. وكان ذلك على يد أبي عبد الله عمر بن ابراهيم الآبلي، الذي تحدث عنه ابن خلدون بكل إعجاب وتقدير، سواء في التعريف أو في مقدمة لباب المحصل[12]. ويظهر من كلام ابن خلدون ان الآبلي هذا، كان، بدون منازع، فيلسوف العصر. دخل الآبلي تونس سنة ٧٤٨ هـ ضمن حاشية السلطان المريني أبي الحسن سلطان المغرب، الذي حاول إعادة البلاد المغربية (تونس والجزائر والمغرب) كما كانت موحدة أيام الامبراطورية الموحدية. وقد حصلت للآبلي مع والد ابن خلدون «صحابة» كانت وسيلته إليه في القراءة عليه وملازمته والاعجاب به[13].

والحق أن ابن خلدون قد أعجب بالآبلي إعجاباً كبيراً، فهو يصفه في اللباب بأنه «الإمام الكبير، العالم العلامة، فخر الدين والدنيا، حجة الاسلام والمسلمين، غِياثُ النفوس، شيخ الجلالة وإمامها، ومبدأ المعارف وخَتْمُها، ألقتِ العلوم زمامَها بيده، وملَّكتْهُ ما ضاهى به كثيراً مِمَّنْ قبله، وقلَّ أن يكون لأحد من بعده، فهي جاريةٌ وفْق مُراده، سائغة

---

(١١) المقصود بها قراءة القرآن بالروايات السبع، أو العشر، المشهورة، وكتابته بطريقة المصحف في رسم الحروف والكلمات.

(١٢) لباب المحصل في أصول الدين هو في ما يظهر باكورة أعمال ابن خلدون، لخص فيه محصل الامام الرازي فخر الدين بن الخطيب. ويقول ابن خلدون أنه قد انتهى من تلخيصه «عشية يوم الأربعاء التاسع والعشرين لصفر عام اثنين وخمسين وسبعمائة».

هذا ويشتمل اللباب على مقدمة وأربعة أركان: الركن الأول في المقدمات ويتناول البديهيات، والنظر، والدليل وأقسامه. الركن الثاني في المعلومات ويتناول الموجودات عند الفلاسفة، وعند المتكلّمين، والنظر في الأجسام، ثم خاتمة. أما الركن الثالث فيتناول الإلهيات: الذات الصفات: الأفعال، أسماء الله. وأما الركن الرابع فيتحدث عن النبؤات، والمعاد والأسماء والأحكام والامامة. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو (تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢).

(١٣) انظر ترجمة الآبلي واتصال ابن خلدون به في: ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢١ و٣٣.

لـه حالتي إصـداره وإيراده. . .»[١٤] ويصفـه في «التعريف» غـير مـا مـرة بـأنـه «شيـخ العلوم العقلية»، وأنه كان يُعَلِّم هذه العلوم «وبثّها بين أهل المغرب حتى حذق فيها الكثير منهم من سائر أمصارها، وألحق الأصاغرَ بالأكابر في تعليمه»[١٥].

كان عمر ابن خلدون عند اتصالـه بالآبـلي لا يتجاوز السـادسة عشرة. وكـان قبل ذلـك قد تعلم القراءة والكتابة، وحفظ القرآن وبعض المتون الخاصة بالعلوم الدينية واللغوية. أما بعد هذا الاتصال بـ «شيخ العلوم العقلية» فيظهر أن صاحب اللباب قد انصرف انصرافاً كلياً إلى دراسة الفلسفة وعلومها، من حساب ومنطق وكلام وإلاهيات. . . الخ. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «فلَزِمْتُ مجلسه، وأخذت عنه، وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم ثم قرأت المنطق وما بعده من الأصلين وعلوم الحكمـة»[١٦]. ويقول أيضـاً. «لم أزل منذ نشـأت وناهـزت مُكِبّاً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقـلاً بين دروس العلم وحلقـاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبوايَ رحمهـما الله، ولـزمت مجلس شيخنا أبي عبـد الله الآبلي، وعكفت عـلى القراءة عليـه ثلاث سنـين، إلى أن شدوت بعض الشيء، واستدعاه السلطان أبو عنـان، فارتحـل إليه، واستـدعاني أبـو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي اسحاق. . .»[١٧].

إن إعجـاب ابن خلدون بالآبـلي، في هذه الفـترة من حياتـه، لا يـوازيـه إلا إعجـابـه بـالعلوم العقلية وكلفـه بهـا، خـاصـة العلم الالهي. ذلـك لأن رأي ابن خلدون الشـاب في الفلسفة يختلف اختلافاً كلياً عن رأيه فيها أثناء كهولته وشيخوخته. فإذا كان صاحب المقـدمة يعلن بصراحة وقوة «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ويقول عن العلم الإلهي بأنه علم عقيم لا يوصل إلى يقين لكونه يبحث «في الموجودات التي وراء الحس (. . .) وذواتها مجهـولة رأسـاً ولا يمكن التـوصل إليهـا ولا البرهـان عليها»، ومن ثمـة «فأي فـائدة لهـذه العلوم والإشتغال بها؟»[١٨]، وإذا كان صاحب المقدمة يرى «أن ادعـاء الفلاسفـة بأن السعـادة في إدراك الموجـودات عـلى ما هي عليـه، بتلك البراهـين قولٌ مُـزَيَّفٌ مردود»[١٩]. فـإن رأي صاحب اللبـاب. ابن خلدون الشـاب، يناقض هـذا تمامـاً. لنستمع إليـه وهو يتحـدث عن الفلسفة وعلومهـا، في مقدمة كتاب اللباب، يقول: «. . . وبعد فإن العلوم كثيرة، والمعارف جمّة غـزيرة، **وأشرفهـا العلم الإلهي الذي فاز عـالمه بـالسعادة، وأعـدت له الحسنى وزيـادة، تفتقر العلوم إليـه ولا يفتقر إليها، وتعوّل في مقدماتها عليه، ولا يعوّل عليها».**

---

(١٤) ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٢.

(١٥) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٢.

(١٦) نفس المرجع، ص ٣٧.

(١٧) نفس المرجع، ص ٥٥.

(١٨) أبـو زيد عبـد الرحمن بن محمـد بن خلدون، العبر وديـوان المبتدأ والخبر في أيام العـرب والعجم والـبربر ومن عـاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقـدمة ابن خلدون، تحقيق عـلي عبد الـواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٤، ص ١٢٠٣.

(١٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٤.

بهذه العبارات الصريحة الواضحة، عبّر ابن خلدون الشاب، الذي لم يكن عمره يتجاوز العشرين سنة[20]، عن مدى كلفه بالعلوم العقلية واستاذه فيها. ولكن إذا كنا نستطيع من خلال ما تقدّم التعرف عن كثب على موقف ابن خلدون من الفلسفة وعلومها في هذه الفترة من حياته، وإذا كنا نعلم يقيناً أن أستاذه فيها هو الآبلي المذكور، فإن **التعريف** و**اللباب** معاً، يبخلان علينا بخصوص الكتب التي درسها، أو الفلاسفة الذي قرأ لهم وكل ما نعلم في هذا الصدد هو أن صاحب **اللباب** درس على الآبلي جملة كتب من بينها **محصل** الرازي، وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه الذي يقول: «. . . فاقتطفنا من يانع أزهاره (الآبلي) واغترفنا من مَعِين أنهاره، وأفاض علينا سبب علومه، وحلانا بمنثوره ومنظومه، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب **المحصل** الذي صنَّفه الإمام الكبير فخر الدين بن الخطيب (الرازي)، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق، وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق، فاختصرته وهذبته وحذْوَ ترتيبه رتبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي وقليلاً من بنات فكري»[21].

واضح من كلام ابن خلدون هنا أنه درس على الآبلي كتباً فلسفية أخرى، قبل دراسته لمحصل الرازي وشرح الطوسي عليه. فما هي هذه الكتب؟ ومن هم الفلاسفة الذين تعرّف ابن خلدون على آرائهم قبل دراسته للمحصل وبعدها؟

إننا لا نجد في **اللباب** ما يفيدنا في هذا الأمر شيئاً. أما **التعريف** فهو، كما أسلفنا القول، يغفل الحديث عن تفاصيل دراسة ابن خلدون للعلوم العقلية. ولكن مع ذلك، فإننا من خلال بعض الفقرات الواردة في التعريف نستطيع أن نتعرف على ما يمكن أن يكون قد درسه ابن خلدون على استاذه الآبلي من كتب الفلسفة قبل دراسته لمحصل الرازي. من ذلك كتاب **الاشارات** و**الشفاء** لابن سينا وبعض الكتب التي لخص فيها ابن رشد فلسفة أرسطو علاوة على كتب الحساب والهيئة والفرائض[22].

وإذن فمن المحتمل جداً، أن يكون ابن خلدون قد درس مع الآبلي جوانب مهمة من فلسفة ابن سينا وشروح ابن رشد على أرسطو. ومهما يكن الأمر، فإن ابن خلدون قد استطاع خلال تلك المدة التي لازم فيها أستاذه الآبلي بتونس أولاً، وبفاس ثانياً، أن يتعرف على جوانب مهمة من الفكر الفلسفي في الاسلام، وأن يتمكن رغم حداثة سنه، من الإقدام على تلخيص «المحصل» بأسلوب دقيق مركز، وأن يضيف إليه «قليلا من بنات فكره»، مما يدل على ان تفكيره الفلسفي قد بدأ يتفتح وأن معارفه الفلسفية قد اخذت تتسع وتتركز.

لكن مغادرة الآبلي تونس، في هذا الوقت بالذات، وخلو هذه البلاد من المشيخة والأساتذة لعودتهم إلى المغرب الأقصى، أو بسبب الطاعون الجارف الذي ذهب بحياة كثيرين

---

(٢٠) فرغ ابن خلدون من تأليف لباب المحصل في أصول الدين سنة ٧٥٢ وكان قد ولد سنة ٧٣٢.

(٢١) ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٣.

(٢٢) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٦٣ ـ ٦٤.

منهم، كل ذلك جعل صاحبنا يشعر بالوحشة والفراغ، فقرر شد الرحال إلى فاس للالتحاق بأساتذته، خاصة الآبلي منهم. وعندما عزم ابن خلدون على الرحيل منعه أخوه الأكبر. غير أنه ما لبث أن تمكن من التحايل على شقيقه، وتحقيق رغبته في السفر إلى فاس. فهو يحدثنا في التعريف عن حرب قامت بين أبي زيد الحفصي المطالب بعرش تونس وبين ابن تافراكين المستبد يومئذ بهذا العرش، وان هذا الأخير كان في حاجة الى من يكتب العلامة عن سلطانه، فاستدعى ابن خلدون وأسند إليه المهمة، فقبلها وفي نيته مغادرة ساحة الحرب والتوجّه الى فاس. وفي ذلك يقول: «. . . فلما رجع بنو مرين إلى مراكزهم بالمغرب، وانحسر تيّارهُمُ عن افريقية وأكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة وأشياخ، اعتزمت على اللحاق بهم، وصدّني عن ذلك أخي وكبيري محمد رحمه الله. فلما دُعيتُ إلى هذه الوظيفة، سارعت بالإجابة، لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب «(. . .) لما أصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي وعطلتي عن طلب العلم»[23].

لقد كان الدافع الأساسي، ولربما الوحيد، الى قبول ابن خلدون منصب كتابة العلامة لسلطان تونس عام ٧٥٣ هـ، هو التمكّن من اللحاق بأساتذته الذين رحلوا إلى فاس، وبالخصوص منهم الآبلي. وفعلاً فما ان وصل إلى عاصمة المغرب، بعد بضعة شهور قضاها في التنقل بين قبائل المغرب الأوسط وفي حماية زعمائها، حتى انكبّ على الدراسة والتحصيل، غير مهتم بوظيفة «الكتابة والتوقيع» التي أسندها إليه سلطان فاس آنذاك أبو عنان المريني، والتي رأى فيها منصباً لا يتناسب مع ما تقلده أجداده من وظائف عُليا. يقول: «. . . فقدمت عليه (على أبي عنان سنة ٧٥٥ هـ) ونظمني في أهل مجلسه العِلمي، وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه، على كُره مني إذ كنت لم أعهد مثله لسَلفي، وعكفت على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة وحصلت من الإفادة على البُغية»[24].

من هم هؤلاء الأساتذة الذين حصل «من الإفادة منهم على البُغية؟» وما هو نوع هذه الإفادة بالذات؟ وبعبارة أخرى ما هو نوع المعارف التي انكبّ ابن خلدون على تحصيلها خلال مدة إقامته بفاس، وهي مدة خمس سنوات (٧٥٥ ـ ٧٥٩ هـ) قضى ثلاثاً منها في حاشية السلطان ووسط مجالسه العلمية، واثنتين في السجن؟ ثم ما هو العنصر أو العناصر الجديدة التي طرأت على حياته تفكيراً وسلوكاً؟

بخصوص النقطة الأولى يشير التعريف إلى عدد من هؤلاء الأصحاب والأشياخ الذين درس عليهم أو احتك بهم صاحب المقدمة. ويأتي على رأس هؤلاء طبعاً أستاذه الآبلي الذي نظمه أبو عنان «في طبقة أشياخه من العلماء وكان يقرأ عليه، ويأخذ عنه إلى أن هلك بفاس سنة سبع وخمسين وسبعمائة»[25]. وإذن فلقد بقي ابن خلدون ملازماً أستاذه في العلوم

---

(٢٣) نفس المرجع، ص ٥٦.

(٢٤) نفس المرجع، ص ٥٩.

(٢٥) نفس المرجع، ص ٣٨.

العقلية ثلاث سنوات أخرى، أو أقـل من ذلك قليـلاً. أما غـير الآبلي من هؤلاء الأصحـاب والأشياخ، فإن ابن خلدون يذكر منهم بعض قدماء تلامذة الآبلي نفسه، وغير قليل من علماء العصر من فقهاء ومحدّثين وأدباء ونحويين يـذكر أسـماءهم ويترجم للكثير منهم ويختم كلامـه عنهم بقـوله: «. . . إلى آخـرين وآخرين من أهـل المغرب والأنـدلس كلهم لقيتُ وذاكـرت وأخذت منه وأجازني بالإجازة العامة»[٢٦].

إن أسـاتذة ابن خلدون بفـاس، كانـوا خليطاً من علماء مهتمـين بالعقليـات وآخـرين منكبّين على الفقهيات، وفريق ثالث يهتم بالأدب وعلوم اللغة. ويظهـر أن السيادة في مجـالس أبي عنان العلمية، وبالتالي في المناخ الفكري العام السائد يومئذ بفاس، كانت للعلوم الدينيـة والعربية مع احتفاظ المنطق لنفسه بمكانة مـرموقـة. وهذا مـا يؤكده الأستـاذ عبد الله كنـون مؤرخ الفكر المغربي الذي يَصِفُ أبا عنان بأنه كان: «فقيهاً يناظر العلماء الجلة، عارفاً بالمنطق وأصول الدين، ولـه حظ صالـح من عِلمي العربيـة والحساب، وكـان حافـظاً للقرآن عـارفاً بناسخه ومنسوخه، حافظاً للحديث عارفاً برجاله»[٢٧].

أمـا بخصوص النقـطة الثانيـة التي طرحنـاها آنفـاً، فيمكن القول إن ابن خلدون قـد حصل في فاس عـلى «بغيته» من العلوم العقليـة والنقلية معـاً. فهو من جهـة قد أتمّ دراستـه الفلسفية على أستاذه الآبلي وغيره من قدمـاء تلامـذة هذا الأخـير، ويظهـر أن عنايتـه هنا قـد انصرفت إلى المنـطق بصفة خـاصة، فـدرسه دراسـة مستفيضة، وألّف للسلطان فيـه «تقييـداً مفيـداً» كما يـذكر ابن الخـطيب[٢٨]. وهو من جهـة ثانيـة، عاد إلى العلوم الـدينيـة واللغـويـة ليـدرسهـا بعمق وتفصيـل في أمّهـات الكتب، بعـد أن كـان قـد بـدأ في دراستهـا في المتـون والمختصرات أيام تلمذته في تونس.

أما بخصوص النقطة الثالثة، وهي تتعلق بالعناصر الجديدة التي قد تكـون طرأت عـلى حيـاة ابن خلدون تفكيراً وسلوكـاً خلال مقـامه بفـاس، فذلـك ما سيكـون موضـوع الفقـرة التالية.

ب ـ الشاعر والسياسي الطموح

لم تكن مدينة فاس في عهد أبي عنـان مدينـة علم فقط، ولم تكن حاشيـة هذا السلطان تضم رجال الفقه والحديث والأدب فحسب، بل كانت المدينة عاصمة سياسيـة، تضم رجالاً سياسيين محترفين وغير محترفين، داخل حاشية السلطان وخارجها، كـان من بين هؤلاء رجـال من المغـرب والأنـدلس، وآخـرون من المغـرب الأوسط والأدنى. كـان منهم الحـر الـطليق،

(٢٦) نفس المرجع، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٧) عبـد الله كنون، النبـوغ المغربي في الأدب العـربي، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتـاب اللبنـاني، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١).

(٢٨) انظر نص ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون كما نقلها نفح الطيب، في: نفس المرجع.

والـلاجىء المستجير، والمحجـوز والسجين. وكـان من الطبيعي أن يتصـل ابن خلدون وهـو الشاب المرموق، بهؤلاء وأولئك ويحتك بهم ويشاركهم أحاديثهم، بل ومؤامراتهم.

وعـلى رأس هؤلاء الذين تعـرف عليهم ابن خلدون من رجال السيـاسة المنتـظمـين في سلك حاشية السلطان، أبو عبد الله محمد بن أبي زكرياء الحفصي، أمير بجاية إحدى عواصم المغرب الأوسط الذي قامت فيه إمارات متنافسة متطاحنة (تلمسان، بجاية، قسنـطينة). لقـد تنازل هذا الأخير مكرهاً عن ثغر بجاية للسلطان أبي عنان يوم عرَّج عليها عقب انتهاء حربـه مع بني عبد الواد بتلمسان، فملكها السلطان «وأنزل عماله بها ونقل الأمير أبا عبد الله معه إلى المغرب، فلم يزل عنده في جِفاية وكرامـة». ويحدثنـا ابن خلدون عن علاقتـه مع هـذا الأمير المحتجز لدى السلطان فيقول: «. . . ولما قدمت على السلطان أبي عنـان آخر خمس وخمسين واستخلصني، نبضت عـروق السوابق بـين سلفي وسلف الأمـير أبي عبـد الله، واستـدعـاني للصحابة فأسرعت. وكان السلطان أبو عنان شديد الغـيرة من مثل ذلـك، ثم كثر المنـافسون ورفعوا إلى السلطان، وقد طرقه مرض أرجف له النـاس، فرفعـوا له أن الأمـير أبا عبـد الله اعتزم على الفرار إلى بجاية، وأني ساعـدته عـلى ذلك، عـلى أن يوليني حجـابته. فـانبعث لها السلطان وسـطا بنـا واعتقلني نحـواً من سنتـين إلى أن هلك. . .»[29] وفعــلاً فقـد اتفق ابن خلدون مع أبي عبد الله هـذا على أن يساعده عـلى الفرار من فـاس مقابـل كتابتـه له عهـداً بإسناد منصب الحجابة إليه عندما تنجح الخطة ويسترجع إمارته.

هذه هي النكبة الأولى التي تعرض لها ابن خلدون. لقد أُطلق سراح الأمير محمـد، أما هـو فقد بقي في السجن مـدة سنتـين ٧٥٨ ـ ٧٥٩ إلى أن رفـع إلى السلطان خـلال مـرضـه قصيدة يستعطفه فيها مما جعله يَعِدُ بـالافراج عنـه. غير أن السلطان عاجلتـه المنيَّـة آخر سنـة ٧٥٩، فاستبد بالدولة الوزير الحسن بن عمر الذي بادر إلى إطـلاق جماعـة من المعتقلين كان بينهم صاحبنا ابن خلدون. طلب ابن خلدون من الوزير المذكور السماح له بالعودة إلى بـلاده تونس، فرفض وأعاده إلى ما كان عليه من قبـل، مُكرمـاً إياهُ محُسناً إليه. ولمـا ثار زعـماء بني مرين على الحسن بن عمر وسلطانه السعيد بن أبي عنان وولوا عليهم منصور بن سليـمان أحد حفدة يعقوب بن عبد الحق جد ملوك بني مرين، دخل ابن خلدون في خدمته إلى أن قـام أبو سالم، شقيق أبي عنان من الأندلس التي كان منفيـاً إليها من طـرف أبي عنان يـوم انتزع الملك من والده. قام أبو سالم هذا للمطالبة بعرش أبيه مستعيناً بـوزيره الخـطيب بن مرزوق الـذي استعـان بـدوره بـابن خلدون في إقنـاع شيـوخ بني مرين لمـا كـان بينـه وبينهم من «المحبـة والائتلاف».

وعندما استقر أبو سالم على عرش أجداده راعى لابن خلدون مساندتـه، فاستعمله «في كتابة سره والـترسيل عنـه والانشاء لمخـاطبته»[30]، ثم أسنـد إليه «خـطة المظالم» وهـو منصب قضائي رفيع لا يتولاه عادة الا كبار الفقهاء.

---

(٢٩) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٣٠) نفس المرجع، ص ٧٠.

غير أن عهد السلطان أبي سالم لم يدم طويلاً (٧٦٠ ـ ٧٦٢). فقد استبد عليه وزيره ابن مرزوق وأصبح الآمر المطلق، الشيء الذي ثار ضده شيوخ المرينيين بقيادة عمر بن عبد الله الفودودي. لقد تمكن هذا الأخير من أبي سالم وقتله، واستأثر بالسلطة بعد أن نصّب على العرش أبا عمر تاشفين بن أبي الحسن، وقد كان «موسوساً في عقله» لا يقوى على تحمّل أعباء الملك.

لقد كانت لابن خلدون صداقة قديمة، من عهد أبي عنان، مع الوزير عمر هذا، فأقرّه في وظائفه وزاد من اقطاعه. ولكن صاحبنا لم يرضَ بذلك فقد كان ـ كما يقول هو نفسه ـ يسمو «بطغيان الشباب إلى أرفع» من ذلك[٣١] فأعرض عن الوزير المذكور، وقعد «عن دار السلطان مغاضباً له»، وطلب منه السماح له بالرجوع إلى بلده افريقية، فامتنع الوزير أول الأمر خوفاً من أن يدخل صاحبنا في خدمة بني عبد الواد الذين استرجعوا ملكهم من بني مرين بتلمسان. وبعد مساع ووساطات، وافق الوزير على مغادرة ابن خلدون فاساً شريطة ألا يعرّج على تلمسان. فاختار الذهاب الى الأندلس عند زميله سلطان غرناطة من بني الأحمر، ووزيرها الشهير لسان الدين بن الخطيب، وقد كان تعرّف عليهما عند مقامهما لاجئين في فاس عند السلطان أبي سالم.

سافر ابن خلدون إلى الأندلس سنة ٨٦٤، بعد أن بعث بأهله وأولاده إلى قسنطينة عند أخوالهم عازماً على اللحاق بهم، فاستقبله سلطانها ووزيرها استقبالاً عظيماً يقول عنه ابن خلدون: «... ثم أصبحت من الغد قادماً على البلد... وقد اهتز السلطان لقدومي وهيأ لي المنزل من قصوره، بفرشه وماعونه، وأركب خاصته للقائي، تحفّياً وبرّاً... ثم نظمني في عِليَة أهل مجلسه، واختصني بالنَّجيّ في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمؤاكلة والمطايبة والفكاهة في خلوات أنسه»[٣٢].

وفي العام التالي قام ابن خلدون بمهمة للسلطان ابن الأحمر لدى ملك قشتالة الاسباني لإتمام عقد الصلح بينهما فنجح في سفارته، مما زاد في حظوته لدى السلطان، فاعتزم الاستقرار هناك، وبعث إلى أهله ليلتحقوا به من قسنطينة، فقدموا عليه بعد أن هيأ لهم «المنزل والبستان ودمنة الفلح وسائر ضرورات المعاش»[٣٣].

غير أن العلاقة بين ابن خلدون وزميله ابن الخطيب سرعان ما تعكرت، فقد حرك السُعاة غيرة وزير غرناطة وأحس صاحبنا بذلك، فخشي من بطشه وهو المستبد بأمر الدولة يومئذ. وفي هذا الوقت بالذات وصلته رسائل من عند صديقه أبي عبد الله صاحب بجاية يخبره فيها بنجاحه في استعادة إمارته، ويطلب منه القدوم إليه لتولي منصب الحجابة الذي وعده

---

(٣١) نفس المرجع، ص ٧٧.
(٣٢) نفس المرجع، ص ٨٤.
(٣٣) نفس المرجع، ص ٩٠.

به كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وقد كانت تلك فرصة سانحة مكّنت ابن خلدون من مغادرة الأندلس بسلام، بل معززاً مكرماً مزوّداً بمرسوم التشييع من إملاء ابن الخطيب نفسه.

* * *

تلك كانت تفاصيل الأحداث التي عاشها ابن خلدون ما بين وفادته على السلطان أبي عنان بفاس سنة ٧٥٥ إلى مغادرة الأندلس قاصداً بجاية لتولي منصب الحجابة عند أميرها سنة ٧٦٦ هـ. فما هي العناصر الجديدة التي طرأت على صاحب **اللباب** في هذه الفترة الخصبة الحرجة من حياته والتي تمتد أحد عشر عاماً، ما بين بلوغه الثالثة والعشرين إلى بلوغه سن الخامسة والثلاثين؟

من الناحية السياسية، نلاحظ أنه كان خلال هذه الفترة رجلاً تستهويه المناصب الرفيعة، ويستبد به طموح سياسي واضح. فلقد تولى منصب «الكتابة والتوقيع» للسلطان أبي عنان على كره منه، لأنه لم يعهد بمثل ذلك لسلفه، ثم ترقى بعد ذلك إلى منصب أعلى في عهد السلطان أبي سالم، وهو منصب «كتابة السر». ولكن طموحه السياسي جعله لا يرضى بهذا المنصب في عهد الوزير عمر المستبد بأمر الدولة بعد مقتل أبي سالم، الذي كانت لابن خلدون دالة عليه. لقد أعرض عن هذا المنصب رغم زيادة الوزير في جرايته، لأنه كان ـ كما قال ـ يتوق إلى أكثر من ذلك. فما هو هذا المنصب الرفيع الذي كان يتوق إليه؟

يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون كان يطمح في أن تكون له إمارة خاصة به. وهذا في نظرنا مجرد تخمين، لا يستند على وقائع ملموسة. إن أهم منصب كان يسمو إليه ابن خلدون، في نظرنا، هو منصب الحجابة، وهو من الناحية العملية أهم بكثير، في بعض الأحوال، من الإمارة أو الملك. لأن الحاجب يستبد بالأمر، ولكن تحت حماية السلطان أو الأمير، فهو منصب مهمّ ولكنه أقل خطراً عند تقلب الأحوال، من منصب الإمارة. وفعلاً فقد تولى ابن خلدون منصب الحجابة لدى صديقه أمير بجاية، ولكن عندما تقلبت الأحوال بهذا الأمير، وعرض «أهل الحل والعقد» على ابن خلدون الاستبداد بإمارة بجاية، رفض، وفضل الانسحاب كما سنبين ذلك بعد.

هذا من الناحية السياسية، أما من ناحية نشاطه الفكري خلال هذه الفترة من حياته، فإن ابن خلدون قد تمكّن، أثناء مقامه بفاس وفي رعاية السلطان أبي عنان، أن يتم دراسته للعلوم العقلية والنقلية معاً. وإذا كان مقامه بفاس قد مكّنه من الحصول على البُغية في هذه العلوم، فإن اشتغاله بالسياسة جعله من جهة يطّلع عن كثب على شؤون الحكم والدعائم التي يقوم عليها، والأساليب المختلفة التي يلجأ إليها السلطان لحماية ملكه، وقطع دابر المنافسين له، كما مكّنه ذلك من جهة أخرى من الاتصال والاحتكاك برجال الدولة وكتّابها المهتمين نظرياً وعملياً بشؤون السياسة والحكم. ويظهر أن هذا الاهتمام قد ساد تفكير العلماء ورجال الدولة والملوك في هذا العصر، فقد طلب السلطان أبو سالم من كاتبه وحَظِيه ابن

رضوان وضع كتاب له في السياسة الملوكية، كما يذكر ذلك في مقدمة الكتاب(٣٤). وعلى الرغم من إغفال ابن خلدون لذكر هذا الكتاب، مثل إغفاله لجميع الكتب التي ألفت في عصره، فإننا لا نشك مطلقاً في أنه قد اطلع عليه أو على الأقل سمع به. فلقد كان ابن رضوان هذا صديقاً لابن خلدون كما يذكر ذلك في «التعريف». كما كانا معاً موظفين ساميين في حاشية السلطان. كما اننا نعتقد أن صاحب المقدمة قد اطلع خلال هذه الفترة من حياته سواء في الأندلس أو فاس على كتب أخرى في السياسة والآداب الملوكية والرسائل المؤلفة في هذا الموضوع سواء منها ما صنف من قبل أو ما تمّ تأليفه في عصره.

من ذلك ما كتبه صديقه ابن الخطيب في هذا الموضوع، ومن ذلك أيضاً سراج الملوك للطرطوشي، وكتاب السياسة المنسوب لأرسطو(٣٥) والذي يتحدث عنه ابن خلدون ويشك في صحة نسبته إلى المعلم الأول(٣٦).

ومهما يكن، وسواء صح أن ابن خلدون قد اطّلع على هذه الكتب وأمثالها خلال هذه الفترة، أو أنه فعل ذلك بعد، فمن الأكيد أنه قد تعرَّف في هذه المرحلة المهمة من حياته على جوانب كثيرة من الفكر السياسي السائد في عصره وفي العصور قبله. ذلك لأن الوظائف التي تقلّدها كانت تتطلب منه الاطلاع على ما يسمى بآداب الملوك، أو الآداب السلطانية، اطلاعاً نظرياً وعملياً معاً. وهكذا فإن أحد العناصر الجديدة التي طرأت على فكره في هذه الفترة من حياته، هو انشغاله، بشكل من الأشكال، بالتفكير في شؤون السياسة وقضايا الحكم والاجتماع.

أما العنصر الثالث الذي طرأ على فكره خلال هذه المرحلة من حياته العلمية والسياسية، فهو اشتغاله بالشعر. وهذا بشهادة ابن خلدون نفسه وشهادة زميله ابن الخطيب. يقول ابن خلدون عند حديثه عن ملازمته السلطان أبي سالم: «ثم اخذت نفسي

---

(٣٤) هو كتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة. وتوجد منه نسخة مخطوطة في الخزانة العامة في الرباط. وقد قسم ابن رضوان كتابه هذا الى خمسة وعشرين باباً تحدث فيها عن فضل الخلافة وحكمتها، وسير الملوك، وعن العدل والحكم وفضلهما، وعن مجلس الملوك وجلسائهم وسيرتهم، وعن الوزراء والكتاب، وتشييد المفاخر، ومكارم الأخلاق التي يجب أن يتحلى بها الملوك، كما عقد عدة أبواب للحديث عن تولية الخطط الدينية والعقلية، وتنظيم بيت المال والعطاء، وسياسة الجنود والحروب وذكر الخصال التي فيها فساد الدول... الخ. أما عن طريقة الكتاب فإن المؤلف يجمع تحت كل باب أقوالاً مختلفة في الموضوع منها أحاديث نبوية وما ورد على لسان الخلفاء ومنها الوصايا والحكم التي ذكرها المؤلفون قبله، منسوبة إلى حكماء الفرس أو حكماء اليونان وغيرهم.

كما تجدر الاشارة هنا أيضاً إلى كتاب مماثل ألفه أبو حمو الزياني ملك تلمسان على شكل وصايا لولي عهده، تحت عنوان: واسطة السلوك في سياسة الملوك، مخطوط في الخزانة العامة في الرباط.

(٣٥) هو كتاب السياسة في تدبير الرئاسة المعروف بـ«سر الأسرار» الذي نحله صاحبه لأرسطوطاليس. انظر: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية؛ دار الكتب المصرية، ١٩٥٤).

(٣٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٣٤٥.

بالشعر، فانثالَ عليّ منه بحور توسطت بين الإجادة والقصور»[٣٧]. وعلى الرغم من «مَسحةِ التصوف» التي يرى الاستاذ عبد الله عنان[٣٨] أنها قد ظهرت في شعره في هذه الفترة، فإننا نجد أن الجانب المسيطر آنذاك على ابن خلدون، لم يكن التصوف، بل الطموح السياسي والاعتداد بالنفس، كما يتجلى ذلك من النماذج التي أوردها في «التعريف»، والتي منها هذه الأبيات، وهي مقتطفة من قصيدة خاطب بها ابن خلدون السلطان أبا سالم عند وصول هدية ملك السودان إليه. يقول في هذه الأبيات[٣٩]:

أوريْتُ زَنْدَ العَزْمِ في طَلبي ... وَقَضيتُ حقَّ المَجْدِ مِنْ قَصْدِي
وَوَرَدتُ عَنْ ظَمَإٍ مَنَاهِلَهُ ... فَرُويتُ مِنْ عِزٍّ وَمِنْ رِفْدِ
. . . .
مَنْ مُبْلِغ قَوْمِي وَدُونَهُمُ ... قُذُفُ النَّوَى وَتَنُوفَةُ البُعْدِ[٤٠]
أني أنفْتُ عَلى رَجَائِهِمُ ... وَملكْتُ عِزَّ جَمِيعِهِمْ وَحْدِي

ويقول في قصيدة أخرى رفعها إلى أحد المقربين لدى الوزير عمر يطلب منه التوسط لدى هذا الأخير للسماح له بمغادرة فاس بعد أن لم يعد يرضيه منه المنصب الذي أسنده إليه، يقول[٤١]:

إلامَ مُقَامِي حَيثُ لمْ تُرِدِ العُلى ... مُرَادِي وَلَمْ تُعْطِ القِيَادَ ذَلولُ
أجاذِبُ فَضْلَ العُمْرِ يوماً وليْلَةً ... وَسَاءَ صَبَاحٌ بَيْنَهَا وأصِيلُ
وَيَذهَبُ بي مَا بَينَ يَأسٍ وَمَطمَعٍ ... زَمَانٌ بِنَيْلِ المَعْلُوَاتِ بَخِيلُ
تُعَلِّلُني عَنْهُ أمَانٍ خَوادِعٌ ... وَيُؤنِسُنِي لَيَّانُ مِنْهُ مَطُولُ

وعلاوة على انشغال ابن خلدون بالشعر خلال هذه الفترة، فقد صدرت منه تآليف وتقييدات أشار إليها ابن الخطيب في كتابه تاريخ غرناطة، حيث يقول عنه. «. . . شرح البردة شرحاً بديعاً دَلَّ به على انفساح ذِرعه وتقنِ أدراكهِ وغزارةِ حفظه، ولخّص كثيراً من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في المنطق، ولخّص محصل الإمام فخر الدين الرازي وألف كتاباً في الحساب، وشرع في شرح الرَّجز الصادر عنه في أصول الفقه بشيء لا غاية له في الكمال (. . .) ونهض لهذا العهد قدماً في ميدان الشعر، ونقدهُ باعتبار أساليبه، فانثالَ عليه جَوُّهُ، وهان عليه صعبه، فأتى بكل غريبة»[٤٢].

إن هذا النص مهم جداً، فعلاوة على ذكره لمؤلفاتٍ نجهلها لابن خلدون، فإنه يشير

(٣٧) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٧٠.
(٣٨) عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص ٣٣.
(٣٩) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٧٥.
(٤٠) ناقة قذوف: متقدمة في سيرها على الابل. والنوى: البعد. والتنوفة من الأرض: القفر منها.
(٤١) نفس المرجع، ص ٧٨.
(٤٢) انظر ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون نقلاً عن نفح الطيب للمقري في: عنان، نفس المرجع، ص ٢١٥.

إلى أن صاحبنا كان قد كَفَّ عن النظر في العقليات، على الأقل عند قدومه إلى الأندلس، كما تدلّ على ذلك العبارة السالفة (. . . وعلّق السلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في المنطق.) والجدير بالإشارة هنا أن شهادة ابن الخطيب، سواء فيما يتعلق بمصنفات ابن خلدون أو بانصرافه عن العقليات إلى الشعر، شهادة لا يمكن الطعنُ فيها، فقد اطلع ابن خلدون على ترجمة ابن الخطيب له، لأن هذا الأخير كتبها عندما كان صاحبنا مقيماً في الأندلس في رعاية سلطانها ووزيره ابن الخطيب. ويؤكد هذا ما خَتمَ به هذا الأخير كلامه عن ابن خلدون، حيث كتب يقول: «وهو الآن بحالته الموصوفة من الوجاهة والحظوة قد استعمل في السفارةِ إلى ملك قشتالة فرَاقَهُ وعرف حقه»[٤٣] كما يشهد على ذلك أيضاً، التشابه الكبير بين عبارات ابن خلدون في وصف استقبال ابن الأحمر سلطان الأندلس إياهُ، وقد أوردناها سالفاً، والعبارات التي يتحدث بها ابن الخطيب عن هذا الاستقبال نفسه حيث يقول: «وورد الأندلس (. . .) **واهتز له السلطان وأركب خاصته لتلقيهِ، وأكرَم وفادَتَهُ**، وخلع عليه، وأجلَسهُ بمجلسه، **ولم يدَّخر عنه براً ومؤاكلة ومراكبة ومطايبة وفكاهة**».

وهنا نتساءل لماذا انصرف ابن خلدون في هذه الفترة عن النظر في العقليات؟ وهل كان هذا الانصراف مؤقتاً فقط، أم نتيجة تَحَوُّل في موقفه من الفلسفة وعلومها، هذا التحول الذي ستنعكس آثاره بقوة في المقدمة، خاصة منها الفصول التي ينتقد فيها الفلسفة والفلاسفة؟

ليس من السهل أن نجيب بشكل قاطع على هذا السؤال. فالرجل لا يُعنى في «التعريف» إلا بوصفِ نشاطه الاجتماعي والسياسي. إنه يؤرخ لسلوكه الخارجي، لا لِمراحِل تطوره الفكري. وكل ما يمكننا قوله في هذا الصدد، هو أن شخصية ابن خلدون لم تكن شخصية فيلسوف منصرف عن الحياة العملية ومشاغلها إلى التأمل والنظر، فلقد كان الرجل عملياً أكثر منه نظرياً. وعلى الرغم من أنه قد غادر تونس بدافع الإلتحاق بأساتذته طلباً للعِلمِ، وعلى الرغم من إعجابه آنذاك بالعلوم العقلية إعجاباً واضحاً، فإن الجو الذي ارتمى فيه بمدينة فاس لم يكن جو فلسفة بل كان بالدرجة الأولى جو فقه وسياسة. نعم لم تكن هناك، فيما نعتقد، محاربة واضحة للفلسفة من جانب الفقهاء أو الحكام، ولكن هذا لا يعني أن المناخ السائد في فاس يومئذ كان مناخاً فلسفياً أو مشجعاً على الدراسات الفلسفية. لقد استقر في الأذهان، منذ حملة الغزالي على الفلاسفة وما تبعها من فتاوى الفقهاء المتزمتين، ان الفلسفة «علم» غير مرغوب فيه من الوجهة الدينية. بل إن تهمة الاشتغال بالفلسفة، وبالتالي «الكفر والإلحاد»، كانت سيفاً مصلتاً يهدّد الرقاب باستمرار، خصوصاً رقاب أولئك الذين كانوا يتمتعون بمراكز سياسية تجعلهم دوماً هدفاً لسعايات المنافسين ولطعن الطاعنين. ولما كان ابن خلدون من أصحاب الوظائف والنفوذ، فقد كان عليه، إذا ما أراد الاحتفاظ بمركزه السياسي، وتجنب التعرض لمثل تلك التهم الخطيرة، أن يساير الركب فينقطع عن العقليات جملة، والفلسفة منها خاصة، وينصرف إلى العلوم الدينية وفي مقدمتها الفقه. إن التمكن في

(٤٣) نفس المرجع، ص ٢١٩.

هذه العلوم، كان وحده «جواز المرور» إلى حياة النخبة يومئذ. وهكذا فإن ولاية ابن خلدون لخطة المظالم ـ القضاء أيام أبي سالم وحوالى ٧٦٢ هـ، ذات دلالة في هذا الصدد، إنها تشير إلى أن صاحبنا كان في ذلك الوقت، وعمره آنئذ ثلاثون سنة، شخصية بارزة في الفقه وعلوم الدين.

ولكن على الرغم من أن هذه العوامل كلها قد تصلح لتُتخذ كأساس نفسر به انصراف ابن خلدون في هذه المرحلة من حياته عن الفلسفة وعلومها، فإنها لا تكفي، في نظرنا، في تفسير موقفه المعادي للعلم الإلهي كما حفظته لنا فصول المقدمة، كما أنها غير كافية لتصبغ تفكيره بتلك الصبغة الصوفية الواضحة. إن الاشتغال بالفقه لا يستدعي التصوف أو الاعتقاد في «الكشف الصوفي» بالشكل الذي نجده في المقدمة. بل قد يكون العكس هو الصحيح تماماً، فالعلاقة بين الفقه والتصوف بهذا المعنى، كانت علاقة عداء. ولعل أشد خصوم الفقهاء بعد الفلاسفة العقلانيين هم رجال التصوف بالذات.

ولهذا فإننا نعتقد أن موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف معاً، كما سجلته فصول المقدمة، لا بد أن يكون متأخراً عن هذه المرحلة من حياته، وبالتالي فإنه سيكون نتيجة عوامل أخرى تدخلت في مرحلة تالية... فما هي هذه العوامل إذن؟ وما هي بالضبط هذه المرحلة الخطيرة من حياة ابن خلدون السياسية والفكرية؟ ذلك ما سنبحث فيه في الفصل التالي.

الفصل الثالث

من النكبة إلى «المقدمة»

١ ـ نقطة تحول خطيرة

تركنا ابن خلدون وهو في طريقه من الأندلس إلى بجاية لتولي منصب الحجابة الذي وعده به الأمير أبو عبد الله عندما يسترجع إمارته. وفعلاً فقد استرجع هذا الأخير إمارة بجاية، وتولى صاحبنا منصب الحجابة الذي قلنا إنه كان غاية طموحه السياسي. لقد كان منصب الحجابة في ذلك الوقت مهماً حقاً، بل إنه كان أعلى المناصب الحكومية. يقول ابن خلدون «ومعنى الحجابة ـ في دولنا بالمغرب ـ الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد»[1].

وعندما وصل إلى بجاية خصص له صاحبها استقبالاً يليق بالمنصب الخطير الذي أسنده إليه. ويحدثنا ابن خلدون عن هذا الاستقبال في كثير من الفخر والاعتزاز، فيقول: «فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدومي، وأركب أهل دولته للقائي، وتهافت أهل البلد عليّ من كل أوب يمسحون أعطافي ويقبلون يدي، وكان يوماً مشهوداً. ثم وصلت إلى السلطان فحيَّا وفدي، وخلع وحمَّل، وأصبحت من الغد وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقللت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقدمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا على ذلك عاكف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة ـ إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك»[2].

لقد بلغ ابن خلدون إذن قمة مطامحه، فهو من جهة المستقل بأمر الدولة، وهو من جهة أخرى المحدّث بالمسجد. ولا شك أن الاقبال على دروسه كان عظيماً، ليس لأنه كان

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٩٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٧ ـ ٩٨.

فصيحاً واسع الاطلاع فقط بل أيضاً لأنه كان رجل الدولة الأول الذي يسعى الناس عادة للتقرب منه بمختلف الوسائل وفي كل مناسبة.

غير أن ابن خلدون المتربع على قمة المجد كان في واد، وما تخبئه له الأقدار في واد آخر. فما هي إلا سنة أو أقل من سنة، حتى نزل صاحبنا من مرتبة المستبد بأمر الدولة إلى مرتبة اللاّجيء المشرّد. ذلك أن نزاعاً قام بين سلطان بجاية أبي عبد الله، وبين ابن عمه أبي العباس، سلطان قسنطينة بسبب «المشاحة في حدود الأعمال من الرعايا والعمال»، وقد أراد أمير بجاية أن يعزز موقفه ضد ابن عمه بالمصاهرة مع صاحب تلمسان، ولكن هذا الأخير بادر فنهض للقتال بعد أن بعث دعاته إلى أهل بجاية، يؤلبونهم ضد أميرها «بما كان يرهف الحدّ لهم ويشدد وطأته عليهم فأجابوه إلى الإنحراف عنه». وقامت الحرب بين الأميرين كان النصر فيها لصاحب قسنطينة، والهزيمة، بل الموت لأمير بجاية.

ويحدثنا ابن خلدون عن هذا الموقف الخطير، ولكن بعبارات هادئة، فيقول: «وجاءني الخبر بذلك، وأنا مقيم بقصبة السلطان وقصوره، وطلب مني جماعة من أهل البلد القيام بالأمر، والبيعة لبعض الصبيان من أبناء السلطان، فتفاديت من ذلك، وخرجت إلى السلطان أبي العباس، فأكرمني وحيّاني، وأمكنته من بلده، وأجرى أحوالي كلها على معهودها، وكثرت السّعاية عنده مني والتحذير من مكاني، وشعرت بذلك، فطلبت الإذن بالإنصراف بعهد كان منه في ذلك، فأذن لي بعد لأي، وخرجت إلى العرب[3]، ونزلت على يعقوب بن علي. ثم بدا للسلطان في أمري وقبض على أخي واعتقله ببونة وكَبَسَ بيوتنا يظن بها ذخيرة وأموالاً، فأخفق ظنه، ثم ارتحلت من أحياء يعقوب بن علي، وقصدت بسكرة لصحابة بيني وبين شيخها أحمد بن يوسف بن مَزْنَى وبين أبيه، فأكرم وبرّ، وساهم في الحادث بماله وجاهه»[4]. عبارات هادئة ولا شك، ولكن ابن خلدون يتحدث عن هذه النكبة، في التعريف، حديث الذكرى التي تلاشى الانفعال المرافق لها مع طول المدة وتبدل الأحوال.

والواقع أن هذه الحادثة كانت شديدة الوقع على نفس ابن خلدون، بل إنها تشكل نقطة تحول خطيرة في تفكيره وسلوكه. لنستمع إليه يتحدث عن هذه النكبة ويشرح حاله بعدها، في رسالة جوابية بعث بها إلى صديقه ابن الخطيب بعد سنتين من الحادثة. يقول: «... وإن تشوفت السيادة الكريمة إلى الحال، فعلى ما علمتم، سيراً مع الأمل، ومغالبة للأيام على الحظ، واقطاعاً للغفلة جانب العمر.

هل نافعي والجدّ في صبب مرّي مع الآمال في صعد

رجع الله بنا إليه. ولعل في عظتكم النافعة، شفاء هذا الداء العياء إن شاء الله» ثم يضيف قائلاً: «على أن لطف الله مصاحب، وجوار هذه الرياسة المزنيّة - وحسبك بها عَلمية - عصمة وافية. صرفت وجه القصد إلى ذخيرتي التي كنت أعتدّها منه كما علمت، على حين

---

(٣) يقصد عرب رياح بزعامة يعقوب بن علي.
(٤) نفس المرجع، ص ٩٩ - ١٠٠.

تفاقم الخطب، وتلون الدهر، والافلات من مكان النكبة، وقد رتعت حولها، بعدما جرته الحادثة بمَهلِكِ السلطان المرحوم على يد ابن عمه، قريعه في الملك وقسيمه في النسب، والتياث الجاه، وتغير السلطان، واعتقال الأخ المخلف واليأس منه، لولا تكييف الله في نجاته، والعبث بعده في المنزل والولد، واغتصاب الضياع المقتناة من بقايا ما متّعت به الدولة النّصرية ـ أبقاها الله ـ من النعمة، فآوى إلى الوكر، وساهم في الحادث وأشرك في الجاه والمال (. . .) حتى رأى الدهر مكاني، وأمّل الملوك استخلاصي وتجاروا في إتحافي، والله المخلص من عقال الآمال، والمرشد إلى نبذ هذه الحظوظ المورطة»[٥].

وفعلاً، فقد «رأى الدهر مكانه» من جديد، فوصله من عند أبي حمّو صاحب تلمسان، مع ورود رسائل ابن الخطيب إليه، كتاب يدعوه فيه للقدوم عنده لتولي منصب الحجابة، بل إنه بعث إليه مع الرسالة مرسوم تعيينه. ولكن ابن خلدون كان قد قرر الإنصراف عن المناصب السياسية، ونبذ حظوظها المورطة، فاكتفى بإرسال أخيه يحيى ـ الذي كان قد أطلق سراحه ـ للنيابة عنه. فعل ذلك، كما يقول: «مفادياً عن تجشم أهوالها (الوظيفة)، بما كنت نزعت من غواية الرّتب، وطال عليّ إغفال العلم، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس. . . »[٦].

انقلاب خطير إذن يتجَلّى في هذا الأعراض عن «الخوض في أحوال الملوك»، وبعث «الهمّة على المطالعة والتدريس». ولكن هل سينجح ابن خلدون في الانسحاب من الميدان السياسي دفعة واحدة؟ لا شك أن الخروج من باب السياسة أصعب بكثير من الدخول منه، ومع ذلك فإن ابن خلدون قد استطاع كبح جماح طموحه السياسي إلى حد كبير. فخلال الفترة التي تمتد ما بين نكبته هذه، وبين اعتزاله قلعة ابن سلامة حيث سينكبّ على التأليف، وهي فترة عشر سنوات (٧٦٧ ـ ٧٧٦)، نجد ابن خلدون منصرفاً عن الوظائف إنصرافاً كلياً، لا يشارك في السياسة إلاّ من بعيد، وفي الأحوال التي يضطر فيها إلى ذلك إضطراراً، خوفاً على نفسه من الانتقام والتنكيل. وهكذا نجده طوال الفترة التي قضاها منعزلاً عند ابن مزني ببسكرة (٧ سنوات) يسالم أبا حمو ملك تلمسان مناصراً له من بعيد بتأليف القبائل حوله. كما نجده أيضاً عندما اعتزم السلطان المريني عبد العزيز غزو تلمسان، وكان ابن خلدون حينئذ في مهمة لصالح أبي حمو، يطلب من هذا الأخير السماح له بالإنصراف إلى الأندلس «لتعذر الوجهة إلى بلاد رياح، وقد أظلم الجو بالفتنة وانقطعت السبل»[٧] ولكن السلطان المريني بادر بالقبض عليه، ثم أطلق سراحه، فاتجه كما يقول «إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين (بتلمسان) ونزلت بجواره مؤثراً للتخلي والانقطاع للعلم لو تركت له». وفعلاً فإن ابن خلدون لم يُترَكْ لشأنه، فقد أصبح خلال هذه المدة مختصاً في شؤون القبائل، ذا نفوذ بينها، فطلب منه السلطان المريني تأليف القبائل له: «فاستدعاني من خلوتي بالعبّاد عند رباط

---

(٥) نفس المرجع، ص ١٢٥.

(٦) نفس المرجع، ص ١٠٣.

(٧) نفس المرجع، ص ١٣٤.

الولي أبي مدين، وأنا قد أخذت في تدريس العلم واعتزمت على الانقطاع». وقام ابن خلدون بالمهمة على كره منه، وما كان له أن يفعل غير ذلك، وهو يطلب السلامة بأي ثمن. وبعد انتهائه من هذه المهمة انقطع ثانية إلى بسكرة. وفي هذا الوقت بالذات (٧٧٢ هـ)، وبينما هو مقيم عند ابن مزني، وصله خبر قدوم صديقه ابن الخطيب إلى المغرب، فاراً من صاحبه ابن الأحمر. وقد كتب صاحبنا إلى وزير غرناطة رسالة جوابية يظهر منها بوضوح استمرار ابن خلدون على فكرته في اعتزال السياسة والعزوف عن الوظائف، كما نلاحظ من خلالها بروز نزعة جديدة في فكر ابن خلدون، هي نزعة التصوف. يقول مخاطباً زميله ابن الخطيب. «. . . فحمدت الله لكم عل الخلاص من ورطة الدول على أحسن الوجوه، وأجمل المخارج الحميدة العواقب في الدنيا والدين العائدة بحسن الآمال (. . .) وهنيئاً فقد نالت نفسكم التوّاقة أبعد أمانيها، ثم تاقت إلى ما عند الله. وأشهد لما ألهمتم للأعراض عن الدنيا ونزع اليد من حطامها عند الأصحاب والأقبال، ونهي الآمال إلا جذباً وعناية من الله وحبّاً». ليس هذا فحسب بل إن ابن خلدون ينصح صديقه بعدم الاغترار بالحفاوة التي لقيها عند حكام المغرب، ويطلب منه التوجه إلى الله «حتى يأخذ بيدكم إلى قضاء **المجاهدة** ويستوي بكم على وجودي **الرياضة** والله يهدي للتي هي أقوم. وكأني **بالاقدام** نقلت، **والبصائر** بإلهام الحق صقلت، **والمقامات** خلفت بعد أن استقبلت **والعرفان** شيّمت أنواره وبوارقه، **والوصول** انكشفت حقائقه لمّا ارتفعت عوائقه. . . »[8].

بقي ابن خلدون في بسكرة إلى أن تغيرت الحال بينه وبين صاحبها ابن مزني فقصد فاساً سنة ٧٧٤ هـ حيث أقام «في ظل الدولة وعنايتها (. . .) عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه»[9] ولكن مقامه فيها لم يطل (سنة واحدة)، فقد تغيرت له الأحوال هناك أيضاً وطلب الانصراف «إلى الأندلس بقصد القرار والانقباض والعكوف على قراءة العلم». فأجاز إليها سنة ٧٧٦، ولكنه سرعان ما اضطر إلى مغادرتها بتدخل من المغاربة، فرجع إلى العبّاد بتلمسان ليشتغل بالعلم والتدريس»[10] بعد أن نجح في الاعتذار إلى أبي حمو الذي استرجع ملكه فيها. وخلال إقامته الثانية هذه في العبّاد طلب منه أبو حمو مرة أخرى القيام بمهمة السفارة إلى قبائل الدّواودة لاستمالتها إلى جانبه. وهنا سيكون ابن خلدون قد ملّ هذا النوع من العمل السياسي غير المباشر، مستوحشاً منه، ناكراً له على نفسه مؤثراً التخلي والانقطاع فيتظاهر بقبول المهمة، ولكنه ما أن يغادر تلمسان حتى يعرج ذات اليمين حيث سينتهي به الأمر أخيراً إلى قلعة ابن سلامة (٧٧٦ هـ) التي ارتبط اسمها باسم مقدمته المشهورة[11].

* * *

(٨) نفس المرجع، ص ١٤٤ ـ ١٤٥. هذه العبارات كما هو واضح، مليئة بالمصطلحات الصوفية. (الرياضة تهذيب النفس. الاقدام: السوابق التي تثبت للعبد في علم الحق. البصائر قوى القلوب المنورة بنور القدس. المقامات: درجات السالكين).

(٩) نفس المرجع، ص ٢٤٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ٢٢٦.

(١١) نفس المرجع، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

يرى كثير من الباحثين أن فترة الانعزال عند ابن خلدون تبدأ من هذه السنة بـالذات، السنـة التي قصد فيهـا قلعة ابن سـلامـة. والحقيقـة أن فـترة الانعـزال، بمعنى العـزوف عن المناصب السياسية والانقطاع للعلم، تبدأ قبل هذا التاريـخ بعشر سنوات أي منـذ نكبة أمـير بجاية سنة ٧٦٧ هـ. لقد عاش ابن خلدون خلال هـذه المدة الـطويلة فترات استقـرار مهمة (٧ سنوات مع ابن مزني في بسكرة وسنة في العباد وأخـرى في فاس)، وهـو لم ينتقل من هنـا إلى هناك إلا لكونه كان يجد نفسه مضـطراً. لقد كـان ابن خلدون من قبل، أي منـذ قدومـه على أبي عنان، إلى ولايته الحجابة لأمير بجاية، يركض وراء المناصب السياسية. أما الآن فهو عـلى العكس من ذلك يتجنب بكـل قواه «الخـوض في أحوال الملوك» ويسـابق الأحـداث من أجل الإفلات من مخاطرها والفوز بالسلامة والفراغ.

فما هي دواعي هذا الانقلاب المفاجىء؟ وما نوع العلم الذي يقول عنه أنه طـال عليه إغفاله؟

بخصوص السؤال الأول يمكن القول، بادىء ذي بدء، إن صـدمة النكبـة كانت قـوية عـلى نفس ابن خلدون، ليس فقط نكبة صـديقه وسلطانـه أمير بجـاية، بـل أيضاً نكبتـه هـو باعتقال أخيه وتفتيش منزله ومصادرة أمـوال أسرته. نعم لقـد تعرض ابن خلدون قبـل ذلك للاخفاق مرات عديدة: فقد سجن في عهـد أبي عنان سنتـين كاملتـين، وتنكر لـه الأصحاب ورجال الدولة في أواخر عهد أبي سالم، ولم يعامل المعـاملة التي كان يـرى نفسه أهـلاً لها بعـد مقتل هذا الأخير أثناء حكم الـوزير عمـر، وتنكر لـه ابن الخطيب، فتـوجس منه خيفـة قبيل مغادرته الأندلس إلى بجاية، ولكن هذه الاخفاقات كلها لم تصرفه عن متابعة الخط الذي سار فيه: السباق نحو الوظائف الرفيعة.

إن تأثر نفس ابن خلدون من هذه النكبة التي توجت حياته السياسية كان عظيماً حقـاً، فلقد أظلمت الدنيا في عينيه، بعد أن تنكر له الدهر وقلب له ظهـر المجن، فغادر بجـاية إلى البادية، وبتعبيره الخاص، يمكن القول إنه غادر «العمران الحضري» إلى «العمران البـدوي». لماذا؟ هل لأنه اكتشف فجأة مثـالب «الحضارة» ومحـاسن البداوة؟ أم أن أحـوال العمران قـد أخـذت في التناقص، وأن الـدول تعيش طور هـرمها، وأن العـالم على أبـواب تحـول كبـيرة، وبالتالي فمن العبث الطموح إلى تحقيق أهدافه في الاستبداد بالسلطة والانفراد بالمجد؟

إذا كـان الجواب عن هـذه الأسئلة بالإيجـاب فمعنى ذلك أن بـذور نظريـاته السيـاسية والاجتماعية قد بدأت تبرز في ذهنه منذ الآن. والحق أننا لا نستبعد ذلك. والذي يحملنا عـلى هذا الاعتقاد جملة أمور، منها:

أ ـ إن ابن خلدون لم يكن بـالـرجـل الـذي تسوقـه الأحـداث وتلعب بـه عـواصف السياسة. فلقد شاهدناه في معظم الأحوال التي تعرض فيها لـلإخفاق أو مـا يشبه الإخفـاق، يستبق الأحـداث. لقد كـان ابن خلدون سياسيـاً ذكياً، يشم الأزمـات قبل وقـوعها ويعمـل جاهداً وبمختلف الوسائل للإفلات منها حتى ولـو أدركته. وهـذا الذكـاء السياسي الـذي كان

يفلته من قبضة الحكام والخصوم، لا يستبعد أن يدفعه للعمل من أجل الإفلات من السياسة جملة، لأن أحوال الحكم والسياسة تسير وفق مخطط ـ أو طبائع ـ لا يمكن التحكم فيه.

ب ـ إن التفكير السياسي كان سائداً، كما قلنا، في الأوساط التي عاش فيها ابن خلدون. فكل ملك، وكل أمير، وكل وزير، كان شغله الشاغل، العمل والتفكير من أجل الاحتفاظ بسلطته، نظراً لعدم الاستقرار السائد حينذاك. ومن الطبيعي أن يكون النقاش في المجالس الملوكية والاجتماعات الخاصة يدور، أولاً وبالذات، حول القوى الفاعلة في أحداث العصر. وتكليف السلطان أبي سالم لكاتبه ابن رضوان بتأليف كتاب له في «السياسة الملوكية»، يعكس بوضوح هذا الاهتمام السائد بشؤون الحكم والسياسة يومئذ.

ج ـ على أننا نمتلك ما يشبه أن يكون دليلاً على أن النظريات السياسية والاجتماعية، عند ابن خلدون، بدأت تتكون في هذه الفترة بالذات. فقد كتب ابن خلدون في رسالة جوابية بعث بها إلى ابن الخطيب عام ٧٦٩ هـ، كتب يصف حالة المغرب الأوسط آنذاك واصفاً إيّاه بـ «نقص الأرض من الأطراف والوسط، وخمود ذُبَال الدول في كل جهة. . .»[١٢].

إن الروح التي كتبت بها هذه الرسالة هي نفس الروح التي نجدها في فصول المقدمة التي تتحدث عن هرم الدول وأسبابه وما يصاحب هذا الهرم من مظاهر اقتصادية واجتماعية وسياسية[١٣].

تلك كانت في نظرنا دواعي هذا الانقلاب المفاجىء وأسبابه، أما بخصوص النقطة الثانية، وهي نوع العلم الذي يقول عنه أنه طال عليه إغفاله، هل يقصد بذلك العلوم العقلية التي أولع بها في فترة شبابه، أم يقصد العلوم الدينية التي انصرف إليها بعد ذلك، أم يقصد غير هذه وتلك؟ فإننا وإن كنا لا نستطيع الجواب بشكل قاطع عن هذه الأسئلة، فإنه بإمكاننا أن نسجل على الأقل الملاحظات التالية:

١ ـ لقد اتصل ابن خلدون بابن الخطيب في الأندلس، في الوقت الذي كان فيه هذا الأخير منهمكاً في كتابة مؤلفه المشهور تاريخ غرناطة. وابن الخطيب علاوة على كونه أديباً مبرّزاً، فهو ذو ميول إلى التاريخ واضحة، تشهد بذلك المؤلفات التي خلفها في الموضوع. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن ابن خلدون قد انصرف، من جملة ما انصرف إليه من أنواع العلوم، إلى دراسة التاريخ. لقد كان ابن الخطيب يؤرخ لغرناطة موطنه، فلماذا لا يؤرخ صاحبنا لبلاده المغرب؟ أضف إلى ذلك أن الاهتمام بالتاريخ في البلاد المغربية خلال هذا

(١٢) نفس المرجع، ص ١٢٦.

(١٣) الملاحظ هنا بصفة خاصة هو تركيزه على انتقاص الدول من الأطراف، وتشبيهه الدولة في طور هرمها بـ «الذبال في السراج إذا فني زيته» وهو نفس التشبيه الذي سيتكرر في المقدمة. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٤٧٣ ـ ٦٩٧.

القرن كان شائعاً. لقد ظهر في هذا العصر كبار المؤرخين المغاربة من أمثال ابن أبي زرع صاحب القرطاس، وابن عذارى المراكشي صاحب البيان المغرب وأبي الحسن الجزنائي مؤلف زهرة الآس وأبي اسحق التّاورتي مؤلف تاريخ أبي سعيد عثمان المريني. . . الخ. وقد استفاد ابن خلدون من هؤلاء، بل إنه اعتمد على بعضهم اعتماداً كبيراً في تاريخه لشمال افريقيا إلى عهده. وإذن فإن انصراف ابن خلدون إلى التاريخ، في هذا العهد، له ما يبرره، خصوصاً وأن الإخفاق في السياسة كثيراً ما يدفع إلى تأمل الماضي ودراسته.

٢ ـ لقد ظهرت على ابن خلدون خلال هذه المدة نزعة صوفية كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ولهذا فإننا لا نستبعد انصرافه خلال هذه الفترة إلى دراسة التصوف، خصوصاً وقد لجأ إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين بتلمسان مرتين، وهو رباط كان ملجأ للصوفية.

٣ ـ ولكن هذا أو ذلك لا ينفي كون ابن خلدون قد توسع في دراسته للعلوم الدينية والعقلية معاً، خلال هذه المدة، خصوصاً في المؤلفات ذات الطابع الديني ـ العقلي، كمؤلفات الغزالي التي كان لها أثر كبير في تفكيره ولغته ومصطلحاته.

٤ ـ إن إقامة ابن خلدون عند ابن مزنى وسط القبائل، لمدة سبع سنوات، وقيامه خلال هذه المدة من حين لآخر بمهمة الاتصال بهذه القبائل أو تلك، لمحاولة اقناعها بمناصرة هذا الجانب أو ذاك، ان إقامته هذه في «قلب» العمران البدوي لا بد أن تكون قد أثارت انتباهه إلى الظواهر الاجتماعية السائدة في هذا النوع من العمران، وعلى رأسها ظاهرة العصبية بالشكل الذي تحدث عنها به. مثلما أن إقامته من قبل في مختلف حواضر المغرب العربي والأندلس قد جعلته يطلع عن كثب على أحوال العمران الحضري وعوائد أهله وأخلاقه وطباعهم.

وهكذا نستطيع من خلال ما تقدم أن نستنتج أن فكر ابن خلدون بالشكل الذي ندرسه في المقدمة قد تشكّلت دعائمه في هذه الفترة بالذات. . . وإذا جاز لنا هنا استعمال المصطلحات المعاصرة، فإنه يمكن القول إن ابن خلدون قد قضى مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي في تونس مسقط رأسه، ثم تابع بعد ذلك دراسته الجامعية في فاس، لينصرف أخيراً إلى مرحلة البحث العلمي في بسكرة عند ابن مزنى وفي رباط أبي مدين بتلمسان؛ أما مرحلة استخلاص نتائج البحث فقد تمّت في قلعة ابن سلامة.

٢ ـ المقدمة بين التأليف والتنقيح

أقام ابن خلدون في قلعة ابن سلامة أربع سنوات (٧٧٦ ـ ٧٨٠). ويحدثنا عن نشاطه خلال هذه السنوات الأربع، فيقول: «فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها»، ثم يضيف «. . . ثم طال مقامي هناك، وأنا مستوحش

من دولة المغرب وتلمسان، وعاكف على تأليف هذا الكتاب، وقد فرغت من مقدمته إلى أخبار العرب والبربر وزناتة، وتشوّفت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمصار بعد أن أمليت الكثير من حفظي، وأردت التنقيح والتصحيح، ثم طرقني مرض أوفى بي على الثنية (. . .) فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس، والرحلة إلى تونس (. . .) وارتحلنا في رجب سنة ثمانين. . .»[14] ونقرأ في آخر المقدمة هذه العبارة، «أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف، قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة، ثم نقحته بعد ذلك، وهذبته وألحقت به تواريخ الأمم. . .».

تلك هي النصوص الوحيدة التي لدينا عن إقامة ابن خلدون في قلعة ابن سلامة. وعلى الرغم من أهمية المعلومات التي تقدمها لنا، فهناك نقط استفهام هامة تحتاج إلى جواب.

أ ـ لقد قضى ابن خلدون في القلعة أربع سنوات، من شوال سنة ٧٧٦ إلى رجب سنة ٧٨٠، ألّف خلالها مقدمته في خمسة أشهر آخرها منتصف عام ٧٧٩، فماذا كان يفعل في الفترة الممتدة ما بين وصوله إلى القلعة وشروعه في المقدمة، ومدتها عامان ونصف؟

ب ـ إن ظاهر كلام ابن خلدون ينص على أنه كتب المقدمة في خمسة أشهر ثم بدأ بعد ذلك مباشرة في كتابة تاريخ العرب والبربر وزناتة. ويشير ظاهر النصوص أيضاً إلى أنه مرض مرضاً خطيراً خلال المدة الفاصلة بين انتهائه من المقدمة ورحيله إلى تونس. والسؤال هنا هو، كيف أمكن لابن خلدون أن يكتب مقدمته، على ما هي عليه من التركيز والإبداع والإحاطة والشمول في خمسة أشهر، ثم كيف أمكنه أن يشرع في كتابة التاريخ، ويملي الكثير من حفظه حول أخبار العرب والبربر وزناتة، خلال سنة واحدة هي نفسها السنة التي مرض فيها مرضاً شديداً؟

ج ـ يتحدث ابن خلدون عن انكبابه، عقب رحيله من القلعة، على تهذيب المقدمة وتنقيحها، فما مدى هذا التهذيب والتنقيح؟ هل هو مجرد تصحيح لبعض المعلومات وإضافة أخرى، أم أنه تعديل لبعض الآراء واقحام لنظريات جديدة ربما لا تنسجم كل الانسجام مع ما سبق أن كتبه؟

لقد كان يمكن أن يصبح الجواب عن هذه النقطة الأخيرة نهائياً وأكيداً، لو تمّ العثور على النسخة الأصلية الأولى من كتاب العبر، والتي أهداها ابن خلدون لأبي العباس سلطان تونس قبل مغادرته لهذه البلاد إلى مصر سنة ٧٨٤ هـ. فمن المعروف أن ابن خلدون قد أطلع السلطان المذكور على مشروعه غداة وصوله إلى تونس، وأن هذا السلطان قد شجّعه عليه وطلب منه الانكباب على إتمامه. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «وقد كلفني ـ أبو العباس ـ بالانكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه إلى المعارف والأخبار واقتناء الفضائل،

---

(١٤) نفس المرجع، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

فأكملت منه أخبار البربر وزناتة، وكتبت من أخبار الدولتين[١٥] وما قبل الإسلام ما وصل إلي منها، وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزانته»[١٦] ومن المعروف كذلك أن هذه النسخة الأصلية الأولى قد وقعت في يد الهوريني عند طبعه للمقدمة عام ١٢٧٤ هـ/١٨٥٨ م. ويتضح من كلام الهوريني أن هذه النسخة ـ وقد ظنها مختصرة من طرف بعض فضلاء المغاربة ـ كانت أقل مضموناً من النسخة الفارسية المهداة إلى القرويين سنة ٩٩٧ والتي هي أصل كثير من النسخ المتداولة الآن[١٧]. وهكذا فلو توفرت لدينا هذه النسخة التونسية، الأصلية الأولى، لاستطعنا أن نعرف بالضبط مدى التعديل الذي أدخله ابن خلدون على المقدمة مضموناً وشكلاً. وبما أن هذه النسخة مفقودة الآن، فإن وسيلتنا في البحث حول هذه النقطة ستكون الرجوع إلى المقدمة على شكلها الحالي ودراستها دراسة نقدية.

إن مثل هذه الدراسة، تكشف لنا عن أمرين هامين:

الأول، أن هناك فعلاً فقرات، وربما فصولاً أضافها ابن خلدون إلى المقدمة بعد رحيله إلى مصر. فهو أحياناً يتحدث عن المشرق بالغائب، (ويبلغنا عن المشرق... وتأدّى إلينا)، وأحياناً أخرى يتحدث عنه حديث الحاضر وقد وقفنا في المشرق) مما يدل دلالة لا مجال للشك فيها على أن بعض فقرات المقدمة كتبت فعلاً في مصر.

الثاني، إن مثل هذه الدراسة النقدية الدقيقة لا تؤكد مطلقاً ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الفصول والفقرات التي تتسم بالطابع اللاعقلاني هي من وحي المناخ الفكري الذي عاش ابن خلدون في وسطه أثناء مقامه بمصر[١٨]. ذلك لأننا نجد في الفصول والفقرات التي يبدو منها بوضوح أنها كتبت في القاهرة روحاً عقلانية تنسجم تمام الانسجام مع روح الفصول الأخرى المكتوبة في المغرب. كما أننا أيضاً نجد في الأجزاء المكتوبة بالمغرب أبحاثاً وآراءً منافية لهذا الاتجاه العقلاني، مما لا يدع مجالاً للإدعاء بأن النزعة «اللاعقلانية» دخيلة على تفكير ابن خلدون، وأنها بالتالي كانت نتيجة تأثره بالفكر الصوفي والجو الخرافي السائد في مصر خلال إقامته فيها. إن تأرجح ابن خلدون بين «العقلانية» و«اللاعقلانية» ظاهرة أصيلة في تفكيره، فهي لم تكن نتيجة رحلته إلى مصر، بل هي، فيما نعتقد، ظاهرة واكبت تفكيره منذ نعومة أظفاره. إنها في الحقيقة تعبر عن طابع الفكر في العصر الذي عاش فيه، لا عن طابع تفكيره الخاص. ومن ثمة فإن عملية «التهذيب والتنقيح» التي قام بها ابن خلدون بعد مغادرته لتونس لم تتناول في نظرنا القضايا الأساسية في المقدمة، تلك القضايا

---

(١٥) يقصد ابن خلدون بـ «الدولتين» الدولة الأموية والدولة العباسية.

(١٦) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٣٣.

(١٧) انظر تعليقاً للهوريني في طبعة مصطفى محمد في القاهرة، ص ٧.

(١٨) يذهب لاكوست في كتابه المشار إليه آنفاً أن الجزء الثالث من المقدمة (الباب السادس في الطبعات العربية) وهو الجزء الذي يتحدث فيه عن الفلسفة والعلوم... الخ، قد كتب في القاهرة وهذا رأي لا يستند إلى أي دليل. ذلك لأن ابن خلدون يتحدث في كثير من فقرات هذا الباب عن المشرق حديث الغائب. انظر مثلاً: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٤، ص ١٢٤١ و١٢٥٧.

التي تعكس جوهر الفكر الخلدوني، بل كانت فقط عبارة عن تصحيحات وتعديلات وإضافات لم تمس جوهر الموضوع بقدر ما كانت مكمّلة وشارحة له.

هذا في ما يتعلق بالمسائل التي يثيرها السؤال الأخير من الأسئلة التي طرحناها آنفاً، أما في ما يخص الاشكالات التي يثيرها السؤال الثاني، فإننا نعتقد أن مدة خمسة أشهر غير كافية قط لتأليف المقدمة، تحضيراً وكتابة. كما أننا نرى أن السنة التي تلت هذه الأشهر الخمسة غير كافية بدورها في تقدّم ابن خلدون في كتابة تاريخ العرب والبربر وزناتة، وإملاء الكثير من حفظه خصوصاً وقد تعرض خلال السنة نفسها لمرض «أوفى به على الثنية» كما يقول هو نفسه. والذي نميل إليه، هو أن الأمور سارت على الشكل التالي:

١ ـ إن آراء ابن خلدون المسطورة في المقدمة لم تكن وليدة ساعتها، لقد بدأ صاحبها يفكر فيها ويتأمل مسائلها قبل التحاقه بالقلعة بسنوات عديدة كما شرحنا ذلك من قبل.

٢ ـ إن ابن خلدون قد بدأ في الاهتمام بتاريخ البربر ـ على الأقل ـ منذ انقطاعه إلى بسكرة عند ابن مزني، وأنه خلال تلك المدة الطويلة كان يجمع المواد اللازمة لتحقيق مشروعه في شكله الأصلي، وهو، التاريخ للقطر المغربي ـ بأقسامه الثلاثة ـ دون ما سواه من بلدان العالم الإسلامي لعدم اطلاعه على أحوالها وعدم كفاية الأخبار المتناقلة في التعرف على ما جرى ويجري فيها[١٩]. وهذا يعني أن مشروع كتابة تاريخ بلدان المغرب العربي قد راود ابن خلدون، وعمل له، قبل انعزاله بقلعة ابن سلامة، بسنوات عديدة.

٣ ـ وهذا جواب السؤال الأول، لقد بدأ ابن خلدون في كتابة التاريخ ـ أو في إملاء الكثير من حفظه منه ـ عقب وصوله إلى القلعة مباشرة أي قبل الشروع في المقدمة. وخلال تنظيمه للمعلومات التي استقاها من هنا وهناك، ومراجعته لأمهات الكتب المتوافرة لديه آنذاك، مراجعة الناقد البصير، المسلح بفكر فلسفي ومنطق صارم، راعه ما اشتملت عليه تلك الكتب والمؤلفات من أخبار خرافية، ومبالغات وأخطاء، فقفز إلى ذهنه ما ترسب فيه من ملاحظات واستنتاجات في شؤون السياسة والاجتماع، مما دفعه إلى التفكير في وضع أصول وقواعد للكتابة التاريخية، فكانت النتيجة هذا العمل المبدع الذي كتب له الخلود: مقدمة ابن خلدون.

* * *

وأخيراً، ماذا يمكن أن نستخلصه من هذه الرحلة الطويلة التي تعرفنا خلالها على مختلف مراحل النشاط السياسي والاجتماعي والفكري لصاحب المقدمة، عبد الرحمن ابن خلدون؟

في اعتقادي أن هناك ثلاث نتائج هامة ينبغي ابرازها والتركيز عليها:

---

(١٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٠٦.

النتيجة الأولى: وهذا ما يجمع عليه الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية هي أن التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن خلدون مصدر أساسي من مصادر فكره الاجتماعي والسياسي. فقد عاش ابن خلدون نحواً من خمس عشرة سنة في قصور الملوك والأمراء، فتعرف عن كثب على أسلوب حياة «الحضارة»، حياة «التفنن في الترف واستجادة أحواله»[20]، واحتك احتكاكاً مباشراً بتلك الجماعة الارستقراطية التي كانت تعيش في العواصم عيشة طُفيلية، تستهلك ولا تنتج، تبتلع ولا تعمل، شغلها الشاغل الحفاظ على مستوى عيشها بالتقرب للحكام تارة، وبالتآمر عليهم تارة أخرى. وعاش ابن خلدون أيضاً مدة تزيد عن عشر سنوات، قبل كتابته المقدمة، بين أحضان «العمران البدوي» متنقلاً بين القبائل لاجئاً تارة، ومكلفاً بمهمة المفاوضة تارة أخرى. فتعرف هنا أيضاً، وعن كثب على طباع البدو وأخلاقهم وأسلوب حياتهم، وهكذا تمكن من ملاحظة ذلك البون الشاسع بين حياة العواصم، حياة الارستقراطية الحاكمة، وبين حياة أهل البادية من قبائل ظاعنة أو مستقرة. فاكتشف وهو الذي يعرف أن البسيط أصل للمركب، والجزء أسبق من الكل بفضل ثقافته المنطقية الواسعة، اكتشف أن العمران البدوي أصل للعمران الحضري ومادّة له. واكتشف أيضاً، ولو أنه لم يقل ذلك بصراحة، أن أساس الاضطراب الذي عرفه عصره، هو ذلك التناقض الواسع بين «خشونة البداوة ورقة الحضارة» وهو التناقض الذي تبرزه لنا تحليلات المقدمة باعتباره العامل الأساسي في تحريك الأحداث التي عرفتها عصور التاريخ الإسلامي إلى عهده[21].

النتيجة الثانية: وتتعلق بذلك الانقلاب النفسي الخطير الذي عرفه ابن خلدون وشرحنا ظروفه وملابساته، هذا الانقلاب الذي أعطى التجربة الخلدونية ثراءها وخصبها، والذي عمل، وإلى حد كبير على تشكيل فكره بالشكل الذي نعرفه، وتوجيهه نحو الاهتمام المتزايد بالشؤون السياسية والاجتماعية. لقد هبط ابن خلدون فجأة، ودفعة واحدة، من قمة مجده السياسي إلى حضيض التشرّد، من قمة الجاه والنفوذ إلى التعرض للتفتيش والمصادرة والملاحقة. ولعل العنصر المسؤول عن هذه النكبة، نكبته هو ونكبة أميره صاحب بجاية، هم أولئك «العرب» الذين صبَّ عليهم جام غضبه في المقدمة. ذلك لأن الصعوبات التي لقيها أمير بجاية بعد استرجاع إمارته إنما كان مصدرها قوم من عرب بني هلال، الذين كانوا يكسبون عيشهم من رماحهم، من نيران الفتنة التي كانوا يوقدونها باستمرار. إن الخصومات، بل الحروب التي قامت بين أمير بجاية وابن عمه سلطان قسنطينة، والتي كانت فيها نكبة ابن خلدون وصاحبه، إنما سببها تلك الفتنة التي قام بها «عرب أوطانهم من الدّواودة من رياح، تنفيقاً لسوق الزبون يمترون به أموالهم[22]» وكانوا في كل سنة يجمع بعضهم لبعض، فالتقوا

---

(20) نفس المرجع، ج ٣، ص ٨٧٦.

(21) سيكون هذا «التناقض» موضوع دراسة مستفيضة في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(22) الزبون، الحرب. يمترون، يستخرجون. ومعنى الجملة أن هؤلاء العرب كانوا يشعلون الحرب عمداً ضد السلطانين ليكسبوا منها ويغتنوا بفضلها.

سنة ست وستين (وسبعمائة) بفرجوت، وانقسم العرب عليها، وكان يعقوب بن علي (رئيسهم) مع السلطان أبي العباس، فانهزم السلطان أبو عبد الله، ورجع إلى بجاية مفلولاً، بعد أن كنت جمعت له أموالاً كثيرة انفق جميعها في العرب». ثم قامت بعد ذلك حرب أخرى بين السلطانين كانت هي القاضية، فقد انهزم فيها أمير بجاية صاحب ابن خلدون بسبب جموع الأعراب من أولاد محمد بن رياح الذين تجندوا لمناصرة خصمه، السلطان ابي العباس صاحب قسنطينة[٢٣].

هؤلاء إذن، هم سبب نكبة ابن خلدون، ولذلك نجده عند حديثه عن «العرب»، في المقدمة، يخصهم بأقسى النعوت والأوصاف. فهم أمّة وحشية، يخربون السقف، وينتهبون الأموال، ولا يعرفون للعمل قيمة وقسطاً من الأجر، وباختصار «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»[٢٤].

وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة نرد فيها الأمور إلى نصابها بخصوص موقف ابن خلدون من العرب. فهو لم يصفهم بتلك الأوصاف لكونه «كان ينطق بلسان ذلك الوطن البربري الذي غزاه العرب واثخنوا فيه مدى احقاب وبسطوا عليه سلطانهم الديني والسياسي، ولبث عصوراً يقاتل في سبيل حرياته واستقلاله»[٢٥]. وهو لم يكن يقصد من كلمة العرب، «البدو على وجه الحصر كما يفعله العوام في أكثر البلاد العربية إلى الآن»[٢٦]، وإنما كان يقصد أولاً وبالذات، هذه القبائل العربية المنحدرة من قبائل بني هلال والتي كانت السبب في نكبته. ومن خلال موقفه هذا، ومن خلال اطلاعه على أسلوب حياة هذه القبائل، راح يبحث عن الشواهد التاريخية التي تمكنه من تعميم حكمه على العرب جميعاً، باعتبارهم «جيلاً طبيعياً في العمران» يشكل أولى مراحل تدرج البشرية في سلم التطور نحو المدنية. **إن حكم ابن خلدون على العرب، هو في أصله حكم ذاتي، ولكنه وهو الذي ألزم نفسه التقيد بالموضوعية التامة في أبحاثه، راح يبحث عن وقائع تاريخية واجتماعية تضفي الموضوعية على** هذا الحكم. وفعلاً فقد تمكن ابن خلدون من أن يجعل من حكمه الذاتي هذا، حكماً أقرب إلى الموضوعية عندما عمّمه ليشمل من أسماهم «العرب ومن في معناهم»، كما سنبين فيما بعد.

والنتيجة الثالثة التي يمكن الخروج بها من تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون، هي أن نوع الدراسات التي تلقاها والأساتذة الذين احتك بهم وأخذ عنهم والمجالس العلمية التي انتظم فيها، كل ذلك جعل من فكره فكراً موسوعياً لا فكراً متخصصاً.

---

(٢٣) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٢٥) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ص ١٢١.

(٢٦) ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ١٦٦.

لقد اطلع ابن خلدون خلال مراحل دراسته على مختلف جوانب الفكر الإسلامي، وإذا كان من الممكن الشك في مدى تضلعه من الفلسفة، يونانية وإسلامية، وفهمه لمختلف قضاياها فإنه لا مجال للشكّ في معرفته بالمنطق بنوعيه، منطق الفلاسفة ومنطق الأصوليين، مما أكسبه تفكيراً منطقياً صارماً، يجمع بين قوة الاستدلال والقدرة على جمع شتات الواقع الاجتماعي في استقراء علمي سليم.

وهكذا يمكن القول بصفة عامة أن فكر ابن خلدون لم يكن انتقائياً تلفيقياً، بل كان فكراً موسوعياً نقدياً. وهذا يتجلى بوضوح ليس من نقده للمؤرخين فقط بل من نقده للمعرفة والعلوم السائدة في عصره أيضاً كما سنبين في الفصل التالي.

الفصل الرابع

بين العقلانيّة واللاعقلانيّة

١ - فيلسوف بالرغم منه

تتبعنا في الفصلين السابقين مراحل تطور فكر ابن خلدون، ورأينا كيف أنه كان في الفترة الأولى من حياته، فترة الشباب، مولعاً بالعلوم العقلية، متتبعاً لخطى أساتذته فيها، ثم كيف انقلب في المرحلة التالية إلى رجل ذي ميول صوفية، معرض عن الفلسفة وقضاياها، مؤثر العزلة للتأمل والتفكير والمطالعة والتدريس.

ولكن ابن خلدون لم يستطع، مع ذلك التحرر كلياً من الفلسفة والتفكير الفلسفي، حتى عندما جنّد ذكاءه وسخّر معلوماته لبيان «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها». فهو لم يتخذ موقف الفقهاء من أمثال ابن الصّلاح والذّهبي الذين أفتوا بتحريم الفلسفة وبكفر المشتغلين بها، وضرورة إحراق كتبها وإعدامها من الوجود، دون أن يلمّوا بها ولا بقضاياها، بل إن موقف ابن خلدون من الفلسفة والمنطق كان أكثر تحرراً من موقف ابن تيميّة، وأكثر مرونة من موقف الغزالي. فهو لم يهاجم الفلسفة على العموم، ولم يكن نقده لها يستهدف تكفير أصحابها، وصرف الناس عنها. وإنما هاجم الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين، صادراً في ذلك عن نظرية في المعرفة ذات جوانب فلسفية واضحة.

لقد بقي ابن خلدون، بالرغم من إعلانه إبطال الفلسفة، فيلسوفاً في تفكيره، في نظرته إلى الكون، في تحليله للمعرفة وحدودها، في نقده للميتافيزيقا وقضاياها، بل حتى في تلك المحاولة التي قام بها لـ «يعقلن» ما هو بعيد عن العقل، إثباتاً أو نفياً، كقضايا الكهانة والسحر و«الكيمياء» والتنجيم وغيرها.

نعم لقد رفض ابن خلدون بقوة نظرية الفارابي وابن سينا في العقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعال، فحصر مجال ادراك العقل في المحسوسات والمعاني المستقاة منها. ولكنه بالمقابل رفع من شأن النفس وأسند إليها القدرة على الانسلاخ، بواسطة أو بغير واسطة، من

البشرية إلى الملائكيَّة لتطلع هكذا، بشكل من الأشكال، على العالم الروحاني، عالم الحقائق الأبدية.

وفيما عدا هذه المسألة ـ مسألة العقول والاتصال ـ فقد تمسّك صاحب المقدمة بباقي نظريات الفلاسفة، تمسك بالمنطق تمسكاً صارماً في مقدماته وبراهينه، ونسج على منوال «الطبيعيات» علمه الجديد، علم العمران، كما سنبين بعد.

وإذا كان ابن خلدون قد اقتفى في معظم هذه المسائل أثر الغزالي، فإنه كان ذا نظرة فلسفية إلى الكون والإنسان تكاد تكون خاصة به. وعلى أساس هذه النظرة شيّد فلسفته السياسية والاجتماعية، وعلى الأصح نظرته الفلسفية إلى تاريخ الإسلام... فلنبدأ إذن بالتعرف على هذا الأساس قبل الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية.

٢ ـ مراتب الوجود

هناك عالمان، عالم مادي محسوس وعالم روحاني لا تدركه الحواس. وهذا الكون بعالميه عبارة عن حلقات متصلة بعضها ببعض من الجماد إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان فعالم الملائكة والملإ الأعلى. الانسان إذن في مركز الكون، وهو متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه، وبالعالم الروحاني بروحه ونفسه. والكائنات في كل حلقة من هذه الحلقات «مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً (...) وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها»[1] وهكذا «فآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ومستعد لأن يستحيل إليه أيضاً، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومستعد لأن يستحيل إليه أيضاً، كما أن آخر أفق الحيوان متصل بالإنسان، والانسان بدوره متصل بالعالم الروحاني وفيه استعداد طبيعي يمكّنه أحياناً، وفي ظروف خاصة، من الانسلاخ من البشرية إلى الملائكية لتصير ـ نفسه ـ بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللمحات»[2].

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٣، ص ٩٨٢.

(٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٢. هذا، ويريد بعض الباحثين أن يستنتجوا من هذه الفقرة ومثيلاتها الواردة في المقدمة أن ابن خلدون «قد سبق داروين إلى نظرية التطور» (؟). والحقيقة أنه لا علاقة بين ما يقرره ابن خلدون هنا وبين نظرية التطور الداروينية. فالمسألة هي بيان «اتصال لا أكوان» بعضها ببعض، الشيء الذي يسمح بالقول بإمكانية اتصال الانسان بالعالم العلوي، عالم الملائكة. وتلك فكرة كانت شائعة عند مفكري الإسلام قبل ابن خلدون، خاصة إخوان الصفا.. ولعل ما دفع هؤلاء الباحثين إلى مثل هذا الاستنتاج هو عدم ادراكهم لمعنى كلمة «الاستعداد» الواردة هنا، خاصة «الاستعداد القريب».. (انظر معنى هذا المصطلح في ملحق المصطلحات في نهاية الكتاب). هذا ويظهر أن أ. فانسان مونتي قد تأثر بهذا «الاستنتاج»، فترجم كلمة «استعداد» بـ «التطور» Evolution في ترجمته الأخيرة للمقدمة.

الوجود إذن، عبارة عن مراتب ودرجات. وكل مرتبة منها مستعدة لأن تصير إلى التي تليها من جهة العلو، كما أن كل واحدة تمارس تأثيراً في التي تليها من جهة الأسفل. والإنسان، الذي يحتل المرتبة الوسطى، يمارس تأثيره في الكائنات التي تحت مرتبته فيسخرها لمصلحته، ولكنه في ذات الوقت خاضع لتأثير القوى الموجودة في المراتب التي فوق أفقه. إن العالم الروحاني يؤثر في نفس الانسان فيوجه سلوكه ويتحكم في مصيره بالشكل الذي سنبينه بعد.

* * *

ولكن، كيف عرفنا وجود هذه العوالم، وبالأخص كيف عرفنا أن هناك عالمين مختلفين، عالماً حسياً وعالماً علوياً، وما دليلنا على أن النفس البشرية هي حلقة الاتصال بين هذين العالمين؟

إن ابن خلدون هنا، لا يضع وجوده موضع شك، فهو لا يشك لا في الحواس ولا في العقل، إنه ينطلق من وجوده، ومن مدركاته الحسية والعقلية، لإثبات العالم الحسي وعالم النفس. أما العالم الروحاني الذي فوق طورنا، فهو يستدل عليه بآثاره فينا خاصة «الرؤيا الصادقة». يقول: «إننا نشهد في أنفسنا، بالوجدان الصحيح، وجود ثلاثة عوالم: أولها عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا في الحيوانات بالادراك. ثم نعتبر الفكر الذي اختصّ به البشر فنعلم عنه وجود النفس الانسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراه عالماً آخر فوق عالم الحس. ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكة، وفيه ذَوَاتٌ مُدركةٌ، لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغايرة[٣]. وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجده في النوم ويلقي إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحيحة منها، فنعلم أنها حق ومن عالم الحق: وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس. ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً»[٤].

لماذا لا ندرك تفاصيل هذا العالم الأعلى الروحاني؟

---

(٣) مضمون نظرية ابن خلدون، وهي نظرية الأشعرية على العموم، يمكن التعبير عنه كما يلي:
أ ـ الإدراك الحسي يدلنا على وجود العالم المادي المحسوس.
ب ـ الإدراك العقلي المجرد دليل على وجود قوة فوق الحس هي النفس وهي روحانية.
ج ـ «الأفعال والارادات والقصود والوجهات» التي تحصل للانسان تعبر عن قدرة عليا تسيرنا وهي القدرة الالهية، وذلك وفقاً للنظرية الأشعرية التي ترفض القول بالحرية والاختيار وخلق الانسان أفعاله.

(٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٩ ـ ٩٨٠.

حول هذه النقطة بالذات تدور نظرية المعرفة عند ابن خلدون. وبناء على هذه النظرية يعلن بطلان الفلسفة (= استحالة الميتافيزيقا)، وبطلان علوم أخرى كالكيمياء والتنجيم.

٣ ـ المعرفة وأنواعها

أ ـ المعرفة العقلية: ميدانها وحدودها

يميز ابن خلدون بادىء ذي بدء بين إدراك الحيوان وإدراك الإنسان. فالحيوانات تشعر (= تحس) بما هو خارج عن ذاتها بالحواس الخمس. أما الانسان فهو، علاوة على ذلك، «يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوى جُعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب»[٥]. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن معرفة الحيوان احساس محض، أما معرفة الانسان فهي إدراك وتعقل. ولكن ما مدى هذه المعرفة البشرية التي مصدرها العقل. ما ميدانها وحدودها؟

يميز ابن خلدون بين ثلاث مراتب أو درجات في العقل الانساني والمعرفة المستندة إليه:

هناك أولاً، **العقل التمييزي**. وهو تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً، هو قدرة عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء وتصور كل منها على حدة. إن المعرفة الحاصلة بهذا العقل، معرفة حسية، تستند أساساً على ما تنقله إلينا الحواس، ولذلك كانت في معظمها مجرد تصورات.

وفوق هذه المرتبة يأتي **العقل التجريبي** أو المعرفة التي يكتسبها الانسان بالتجربة. والمقصود بالتجربة هنا، التجربة الاجتماعية بالخصوص. فالانسان كائن اجتماعي «لا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه»، وهو في حياته الاجتماعية لا يفتأ يقيم علاقات مع غيره، فيكتسب عوائد وتجارب ومعارف كثيرة يستفيد منها في حياته العملية. وهكذا فاختلاف الناس في معارفهم التي من هذا النوع إنما مرده إلى اختلاف تجاربهم طولاً وقصراً، فقراً وغنى، ولذلك كان في مستطاع الانسان أن يكتسب من المعارف التي من هذا النوع، بمقدار ما تسعه حياته من التجارب، وبمقدار ما يستفيد من تجارب الآخرين[٦].

وفوق مرتبة العقل التجريبي هناك **العقل النظري**. وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة (...) وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله. فيكمل العقل بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الانسانية[٧].

---

(٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٤.

(٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٨ ـ ٩٧٩. ومن الواضح أن الأمر يتعلق هنا بـ «العقل العملي» عند الفلاسفة.

(٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٥ ـ ٩٧٦.

هـذا كل مـا يقولـه ابن خلدون عن هذا العقـل النظري «الـذي تكفَّل بتفسـيره أهـل العلوم، فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب»[٨].

لماذا؟ لأن ابن خلدون معنيّ، من جهة، بالمسائل الاجتماعية والتاريخيـة وحدهـا، وهي من ميدان العقل التجـريبي، وهو من جهـة أخرى لا يؤمن بقـدرة العقل النـظري هذا عـلى تصور الوجود كله على ما هو عليه، لأن ذلك من ميدان ما وراء الحس، وهو ميدان لا تـرقى إليه المعرفة البشرية العقلية.

وبيان ذلك كما يلي:

الانسان جاهل بالطبع، هو قبل العقل التمييزي خلو من العلم جملة. والفكـر في هذه الحـالة عبـارة عن «هيولى فقط لجهله بجميـع المعارف، ثم تستكمـل صورتـه بـالعلم الـذي يكتسبه بآلاته[٩] (= الحواس) فتكمل ذاته الانسانية في وجـودها»[١٠]. ثم يـأتي بعد ذلـك دور التجربة، وقوامها الدخول في علاقات مع الآخرين، فيوقع الانسان أفعاله على تـرتيب ونظام و«يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخـر، ويتمرن عـلى ذلك حتى يصير إلحاق تلك العوارض (= الخصائص) بتلك الحقيقة ملكـة له، فيكـون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً»[١١].

هنا تتجلى فاعلية العقل التجريبي فنـراه يكتشف خواص الأشيـاء ويدرك الـترتيب بين الحوادث، «ويفطن إلى عللهـا وشروطها ومبـادئها»[١٢]. وتـوقُّف بعضها عـلى بعض، وارتباط الأسباب بالمسببات، فيصبح هكذا قادراً على الابتكار، وعلى تسخير العالم لمصلحته، وبـذلك تستولي «أفعال الانسان على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخيره»[١٣].

بهـذه الكيفية تتسـع معارف الانسـان وتنمو قـواه العقلية وقـدرته عـلى تسخير العـالم، باتساع تجاربه واستفادته من تجارب بني جنسه. ولكن تجربة الانسان لها حدّ تقف عنده، أولاً من نـاحية الزمان لأن عمره محدود وتجاربه بالتالي محدودة أيضاً، وثانياً من نـاحية قـواه المدركـة وهي محدودة المدى. إن التجربة هي «ما يحصل من مجموع العقل والحس»[١٤] والعقل باعتماده عـلى الحس تقتصر فاعليتـه عـلى الميـدان الحسي، ومن ثمـة فهـو «إنمـا يحيط علماً في الغـالب

---

(٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٩.

(٩) «الفرق بين الآلة والاداة أن الآلة هي اليـد والأصابـع... وأما الاداة (فهي) مـا كانت خـارجة عن ذات الصانع كفأس النجار ومطرقة الحداد». انظر: **رسائل إخـوان الصفاء**، ٤ مـج (بيروت: دار صـادر؛ دار بيروت، ١٩٥٧)، ج ٣، ص ٩٧٩.

(١٠) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٣ - ٩٨٤.

(١١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٥.

(١٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٦. انظر في الملحق الخاص بالمصطلحات معنى: علة، شرط، مبدأ.

(١٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٧.

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهيـة والحكمة الـطبيعية**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ١٠٣.

بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة»[15]. هو لا يستطيع الإحاطة بالموجودات كلها، ولا بالأسباب جميعها لأن «الوجود عند كل مدرك في بادي رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها»[16]. وهكذا «فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الأوهام. . .»[17] وذلك لأن العلاقة السببية ليست علاقة منطقية أو مبدأ عقلياً قبلياً، وإنما هي علاقة نكتشفها بالمشاهدة والتجربة، ونقف عليها «بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر»[18].

ب ـ الممكن والمستحيل من العلوم

من أجل ذلك كان العلم الإلهي مستحيلاً لأن ذوات ما بعد الطبيعة مجهولة رأساً، فلا يمكن إدراكها حسياً ولا البرهان عليها عقلياً. وإذا كان الفلاسفة يعتقدون أن في إمكانهم تفصيل ذواته وبيان مراتبها، فهم واهمون لأنهم إنما يعتمدون في ذلك على التجريد. «وتجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيَّات أخرى. . .»[19].

نعم إن الفلاسفة يدعون أنه بالإمكان إدراك ذوات العالم الروحاني بالاتصال بالعقل الفعال، واهب الصور. وهذا وهم باطل، لأن العقل الانساني مرتبط بالحس والتجربة بل هو نتيجة لهما. والحس حجاب بيننا وبين العالم الروحاني، ومن ثمة فلا يمكن للعقل أن يتصل به، وإنما يمكن الاتصال به بواسطة النفس لأنها منه أصلاً، وهذا الاتصال يتم بعيداً عن العقل وقواه، كما سنبين بعد.

ليس ثمة فائدة، إذن في العلم الإلهي ما دامت الحقائق التي يدعي اكتشافها مجرد وهم لا يقوم على أساس. أما المنطق، وهو الاداة التي يبني عليها هذا العلم بنيانه، فمفيد لكونه يعمل على «شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»[20]. وتلك في الحقيقة فائدة الفلسفة كلها بالإضافة إلى فائدة «الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم»[21].

وهكذا فابن خلدون عندما يعلن «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» لا يكفر أصحابها، وإنما يبين أن البحث في ما وراء الطبيعة لا يوصل إلى يقين وأنه لذلك محفوف بالمخاطر. ولهذا

---

(١٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٣.
(١٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٧.
(١٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٨.
(١٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٦. هذا وسنعود إلى رأي ابن خلدون في مسألة السببية في فقرة تالية.
(١٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٣.
(٢٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٦.
(٢١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.

يشترط في الناظر فيها أن يكون «متحرزاً جهده من معاطبهـا، وليكن نظر من ينـظر فيها بعـد الامتـلاء من الشرعيات والاطـلاع على التفسـير والفقه، ولا يكبنّ أحـد عليها وهـو خلو من علوم الملّة، فقل أن يسلم من معاطبهـا»[٢٢] إن حكم ابن خلدون هنا ليس التحـريم المطلق، بل الإباحة المشروطة، وفرق كبير بين الموقفين.

هـذا عن العلم الإلهي وأداته المنـطق. أما العلم الـطبيعي فهـو، في نـظر ابن خلدون ممكن من جهة وممتنع من جهة أخرى. هو ممكن ما دام يـرتكز عـلى التجربـة والحس، أي ما دامت قضاياه يمكن التحقق من صحتها واقعياً. أما عندما يرتكز هذا العلم على مجرد الحـدود والأقيسة الذهنية الصورية فهو ممتنـع لا يوصـل إلى يقين، لأن تلك الأحكـام ذهنية عـامة في حين أن الموجودات التي هي موضوع العلم الطبيعي مـوجودات مشخصـة. والإمكان العقـلي أوسع كثيراً من الامكان الوجودي، و«لعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكـلي للخارج الشخصي»[٢٣].

من فروع العلم الطبيعي «صناعة الطب» وهي «تنظر في بدن الانسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية»[٢٤]. . . . ومن فروعه أيضـاً «صناعـة الفلاحـة» وهي النظر في النبـات من حيث تنميته ونشـوؤه بـالسقي والعـلاج وتعهده بمثل ذلك»[٢٥].

هذان العلمان، الطب والفلاحة، ممكنان لاستناد البحث فيهما إلى التجربة والمشاهـدة. وذلك بخلاف «الكيمياء» والتنجيم، فهما مستحيلان لقصور العقـل البشري عن الإحاطـة بما يلزم من المعارف لقيامهما.

أما علم الكيمياء، «وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهـب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك»[٢٦] فهو غير ممكن من عدة وجوه:

من ذلك أن أصحاب هذا العلم الذين يدَّعون أن بامكانهم تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة، يبنون ادعاءهم هذا على تصورهم المعادن السبعة (الـذهب والفضة والـرصاص والقصـدير والنحـاس والحديـد والخارصـين) كلها أصنـافاً لنـوع واحد، كـما ذهب إلى ذلـك الفارابي، وان اختلافها إنما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والألـوان[٢٧]، ومن ثمة يمكن قلب بعضها إلى بعض «لإمكان تبدل الأعراض حينئذ وعـلاجها بـالصنعة»[٢٨]

---

(٢٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧ نجد مثل هذا «التحذير» عند اخوان الصفا وغيرهم.
(٢٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٢.
(٢٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١٠٨.
(٢٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٠.
(٢٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ١١٨٦.
(٢٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.
(٢٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.

وبالتالي تحويل الخسيس منها إلى رفيع. إن نظرية هؤلاء تقوم على محاكاة فعل الطبيعة في الجسم المعدني حتى إحالته ذهباً وفضة «يضاعفون القوى الفاعلة والمنفعلة ليتم في زمان أقصر (. . .) لأن مضاعفة قوة الفاعل تنقص من زمن الفعل»[٢٩].

وتلك، في نظر ابن خلدون نظرية خاطئة، لا لكونه يوافق ما ذهب إليه ابن سينا من القول باستحالة الكيمياء نظراً لكون المعادن أنواعاً «متباينة كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته»[٣٠] وبالتالي لا يمكن انقلاب بعضها إلى بعض، بل إن ابن خلدون يؤيد تصور الفارابي للمعادن باعتبارها أصنافاً لنوع واحد ـ الشيء الذي ينسجم مع نظريته في مراتب الوجود ولكنه ينفي إمكانية استحالة بعضها إلى بعض بمجرد الصناعة والعلاج. ودليله على ذلك أن صاحب الكيمياء يحتاج لتحويل صنف من المعادن إلى صنف آخر، إلى أن يساوق فعل الطبيعة في المعدن ويحاذيه بتدبيره وعلاجه إلى أن يتم. وهذا يتطلب أولاً وقبل كل شيء، تصور الحالات والأطوار التي مرّت بها عملية تكوين كل صنف من المعادن في الطبيعة «فلا بد من تصور هذه الحالات للذهب في أحواله المتعددة ونسبها المتفاوتة في كل طور، واختلاف الحار الغريزي عند اختلافها، ومقدار الزمن في كل طور وما ينوب عنه من مقدار القوى المضاعفة ويقوم مقامه حتى يحاذي بذلك كله فعل الطبيعة في المعدن (. . .) وهذه كلها إنما يحصرها العلم المحيط، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك»[٣١]، فاستحالة الكيمياء إذن ليست من «جهة الفصول كما رأيته ولا من جهة الطبيعة، إنما هو من تعذّر الإحاطة وقصور البشر عنها»[٣٢]. على أنه لو كانت هذه الصناعة ممكنة بهذا الطريق المختصر «لما تركته الطبيعة» لكونه أقرب الطرق «والطبيعة لا تتركُ أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد»[٣٣].

وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن التجربة نفسها تؤكد استحالة قيام علم الكيمياء بهذا المفهوم إذ «لم ينقل من أحد من أهل العلم أنه عثر عليها ولا على طريقها، وما زال منتحلوها يخبطون فيها خبط عشواء إلى هلم جرّا ولا يظفرون إلا بالحكايات الكاذبة»[٣٤]. على أنه إذا ثبت أن صح وجودها «كما تزعم الحكماء المتكلمون (. . .) فليس كلامهم فيها من منحى الطبيعيات، إنما هو من منحى كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق»[٣٥].

هذا عن الكيمياء، أما صناعة النجوم وهي الصناعة التي «يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولّدات

---

(٢٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٠.
(٣٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.
(٣١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢١.
(٣٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٢.
(٣٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٢.
(٣٤) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٣.
(٣٥) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٣.

العنصرية منفردة ومجتمعة فتكون بذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالّة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكليَّة والشخصية»[٣٦]، فهي صناعة باطلة أيضاً، لأنه من أين لنا أن نعرف قوى الكواكب وتأثيراتها؟

قال بعضهم إن ذلك يُعرف بالتجربة، وهو قول متهافت «إذ التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل بها العلم أو الظنّ، وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن فيحتاج في تكرره إلى آماد وأحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم - بل - هو أمر تقصر الأعمار كلها، لو اجتمعت، عن تحصيله»[٣٧].

وقال آخرون وعلى رأسهم بطلميوس إننا نستطيع أن نعرف قوى الكواكب وتأثيرها «بالحدس والتجربة بقياس كل واحد منها إلى النيّر الأعظم (الشمس) الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة»[٣٨] وهذا أيضاً رأي باطل لاعتماده على مجرد الحدس والتّخمين. «والحدس والتخمين قوى للناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصّناعة. فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظنّ إلى الشكّ»[٣٩]. وحتى لو فرضنا جدلاً أنه حصل لنا العلم بالقوى النجومية بهذه الطريقة أو تلك، فإنه لا يمكن أن يكون هذا وحده كافياً لمعرفة ما سيحدث، لأن «القوى النجومية ليست هي الفاعل بجملتها بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادّي، مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة، والقوى الخاصة التي تميز بها صنف من النوع وغير ذلك»[٤٠]. وهذه القوى المتعددة المختلفة من نجومية وغيرها لا يمكن للعقل البشري استقصاؤها ولا الاحاطة بها، علاوة على أن منها ما هو خفيّ وبمنأى عن المعرفة البشرية إطلاقاً.

تلك كانت خلاصة مناقشة ابن خلدون للقائلين بامكانية الكيمياء والتنجيم، وهي مناقشة استند فيها إلى آراء هؤلاء فبيَّن تهافتها. ولابن خلدون أيضاً أدلة أخرى طريفة يستند فيها إلى مقتضيات العمران البشري. فالكيمياء وهي تحويل المعادن إلى ذهب وفضة، مضرة بالعمران. وذلك لأن الحجرين النفيسين يلعبان في الحياة الاجتماعية دور القيّم لمكاسب الناس لندرتهما. فلو أمكن الحصول عليهما بالصناعة لبطل هذا الدور بكثرة وجودهما حينئذ، ولأصبح اقتناؤهما لا يفيد شيئاً. هذا فضلاً عما سينتج من هذه الصناعة من زعزعة الكيان الاقتصادي والاجتماعي بتزوير النقد وإفساد السّكة التي بها تعمّ البلوى وهي متمول الناس كافة[٤١]. أما صناعة التنجيم فهي مضرة بالدين والدنيا، لأن القول بتأثير الكواكب معناه ردّ الأشياء إلى غير خالقها، ولأن الاعتقاد في إمكانية الحصول على العلم بما سيحدث من

---

(٣٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.
(٣٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.
(٣٨) إشارة إلى تأثير الشمس في الفصول والزرع والثمار... الخ. نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٨.
(٣٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٩.
(٤٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٩.
(٤١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٨.

الكواكب وتقلباتها يدفع الخصوم والأعداء المتربصين بالدولة إلى الفتك والثورة. كل ذلك يجعل المشتغلين بهذه العلوم يعملون في خفاء وتحت مطاردة السلطات الدينية والسياسية، الشيء الذي لا يساعد قط على تقدم البحث فيها، فـ «المولع بها من الناس وهم الأقل وأقل من الأقل إنما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته مستتراً عن الناس وتحت رقبة الجمهور مع تشعب الصناعة وكثرة فروعها واعتياصها على الفهم. فكيف يحصل منها على طائل (. . .) فكيف يعلم مهجور للشريعة، مضروب دونه سدّ الحظر والتحريم، مكتوم عن الجمهور صعب المأخذ، محتاج بعد الممارسة والتحصيل لأصوله وفروعه، إلى مزيد حدس وتخمين»[٤٢].

واضح من ذلك أن ابن خلدون لا يصدر في نقده لهذه العلوم عن فكرة مسبقة أو تعصّب أعمى، أو انقياداً مع فهم الفقهاء في عصره وجمودهم الفكري، وإنما يصدر في هذا كله عن معطيات موضوعية: فالعقل البشري قاصر عن الاحاطة بالظواهر التي تبحث فيها هذه العلوم لأن البحث، في عهد ابن خلدون كان يستند فقط إلى الملاحظة المباشرة العاميّة، فلم تكن الملاحظة مجهزة ولا أدوات البحث والتجربة متوفرة بشكل كافٍ. أضف إلى ذلك أن حرية البحث والعمل في هذه الميادين كانت مفقودة. وكأني بابن خلدون يقول: ما دامت الأوضاع الاجتماعية والمستوى التقني على ما هو عليه، فلا يمكن قيام هذه العلوم اطلاقاً. أما إذا تغيرت الأوضاع وتحسنت وسائل البحث والتجربة والمراقبة، فإن الحكم على هذه العلوم سيتغير.

وإذن فإن ابن خلدون لا يحط من قيمة العقل ليعلي من شأن الدين أو غيره. فعلى الرغم من أنه يؤكد أن الشارع أعلم بما ينفع الناس، لأنه من نطاق أوسع من نطاق عقولهم، فهو يؤكد من جهة أخرى أن ذلك ليس «بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها»[٤٣] ما دامت تستند إلى التجربة.

ج ـ المعرفة بالغيب، إمكانها وأنواعها

لقد ظل ابن خلدون إلى هذه النقطة بالذات يصدر عن عقلانية لا غبار عليها، سواء في رسمه لحدود المعرفة البشرية، أو لنقده للعلوم العقلية التي كانت معروفة إلى عهده. فماذا سيكون موقفه عند البحث في قدرة النفس ـ لا العقل ـ على اكتساب معارف من عالم الغيب؟

يمكن القول بادىء ذي بدء إن موقف ابن خلدون سيكون أقل عقلانية من موقف كثير من المفكرين في الإسلام كابن الرّاوندي وأبي بكر الرازي الطبيب، اللذين تطرفا إلى حد إنكار النبوة، وكالنظّام والجاحظ وغيرهما من فطاحل المعتزلة الذين رفضوا بشكل مطلق كل تفكير خرافي أو اعتقاد غيبي. ولكن على الرغم من ذلك فإن موقف ابن خلدون هنا مبرر إذا ما سلمنا بالمنطق الذي ينطلق منه.

---

(٤٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١١ ـ ١٢١٢.

(٤٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٧.

لقد انطلق ابن خلدون، من تصوره للكون باعتباره مراتب يتصل بعضها ببعض، ويؤثر الأعلى منها في الأدنى، وانطلق أيضاً من أن العقل مقيد بالتجربة. وهكذا فما دامت هناك إمكانية الاتصال بالعالم العلوي بواسطة النفس، وما دامت «التجربة» في عهده، والمقصود هنا التجربة الاجتماعية، لا ترفض السحر ولا الكهانة، بل تعتبرهما، إن حقاً أو خطأً، واقعاً مسلماً «يشهد» بوجوده الناس جميعاً آنذاك، ما دام الأمر كذلك فمن غير المعقول أن نصف ابن خلدون، الذي تفصلنا عنه ستة قرون، بأوصاف بعيدة عن ذلك العصر، وننعته بالرجعية أو بما يماثلها من النعوت كما فعل الأستاذ لاكوست[٤٤].

إن ابن خلدون يؤمن بالنبوة والوحي لأنه كان مسلماً يعيش في مجتمع إسلامي. وهو يعتقد أيضاً بالكهانة والسحر، لأنه كان يعيش في عصر غير عصرنا، في عصر ازدهرت فيه «العلوم» الغيبية ازدهاراً واسعاً. ولكن ابن خلدون لم يكن يؤمن بذلك إيمان العوام، بل لقد حاول أن يضع إيمانه هذا في قالب عقلي. وهكذا فكما أنه حاول إبطال الفلسفة والكيمياء والتنجيم بالعقل، فسيحاول هنا أيضاً إثبات إمكانية العلم بالغيب، على تفاوت هذه الإمكانية صدقاً وكذباً، بالعقل أيضاً، كما سنلاحظ عند تتبعنا لنسق تفكيره في هذه المسائل.

تنبني آراء ابن خلدون في هذا الصدد، على نظرية اتصال الموجودات كما شرحناها آنفاً. والنفس في هذا الاتصال لها «جهتا العلّو والسفل، فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم بغير زمان»[٤٥].

وإذا كانت النفوس البشرية مستعدة مبدئياً للاتصال بالعالم العلوي، فهي ليست سواء في ذلك، بل هي أصناف ثلاثة:

- صنف ينصرف بقواه المدركة إلى الجهة السفلى، نحو المدارك الجسمية والخيالية وتركيب المعاني المجردة منها بحيث ينتهي إدراكه في الأوليات ولا يتجاوزها ولا يحصل له إلا تلك المعرفة العقلية المحدودة بحدود الحسّ والتجربة كما بيّنا آنفاً.

- وصنف على العكس من ذلك تماماً «مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملإ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة، وهؤلاء الأنبياء»[٤٦]... «فضّلهم - الله - بخطابه وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده...»[٤٧].

(٤٤) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 241-247.

(٤٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٥١٢.

(٤٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢٤.

(٤٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠١ - ٥٠٢.

- وبين الصنفين المذكورين صنف وسط يستطيع أصحابه الاتصال بالعالم الروحي بواسطة الاكتساب والتمرن على عدم الانشغال بالحس، «لأن الحواس أبداً جاذبة لها (= النفس) إلى الظاهر بما فطرت عليه أولاً من الإدراك الجسماني. وربما تنغمس من الظاهر إلى الباطن فيرتفع حجاب البدن لحظة، إما بالخاصية التي للانسان على الإطلاق مثل النوم، أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر كالكهانة... أو بالرياضة، مثل أهل الكشف من الصوفية، فتلتفت حينئذ إلى الذوات التي فوقها من الملإ الأعلى لما بين أفقها وأفقهم من الاتصال في الوجود كما قررناه من قبل»[48].

ولكن ما قيمة هذه المعرفة الغيبية التي تحصل بهذه الوسائل؟

(١) إن إدراك المتصوفة تجربة ذاتية محض، لا يعبّر عنها صاحبها وليس في مقدرته التعبير عن مشاهداته، إذا تمكن من الوصول إلى درجة المشاهدة[49].

(٢) إن إدراك الكهّان ومن في معناهم يشوبه الكذب والخطأ. فربما صادف الكاهن ووافق الحق، وربما كذب لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة فيعرض له الصدق والكذب جميعاً فلا يوثق به[50].

(٣) أما الرؤيا فقد تكون مباشرة صحيحة وهي رؤيا الأنبياء والأولياء، وقد تكون غير مباشرة فتحتاج حينئذ إلى تعبير. وهذا التعبير يختلف باختلاف الملابسات كما يتوقف على مصادفة الحق من جانب المعبّر. ومن ثمة فإن المعرفة عن طريق الرؤيا المحتاجة إلى تعبير غير سليمة علاوة على أن الرؤيا في جوهرها إنما هي معرفة بالجزئيات لا بالكليات[51].

(٤) وهكذا لا يبقى من هذه الأصناف المدركة للغيب من البشر إلا الأنبياء وهم المكلفون بتبليغ رسالة الله إلى الناس، ومعرفتهم وحدها هي الصحيحة. وهكذا أيضاً تنحل المعرفة البشرية في الأخير إلى صنفين اثنين، معرفة بالعقل وميدانها العالم الحسي، ومعرفة بالنقل أو الوحي تؤدي إلى البشر ما ينبغي عليهم اعتقاده وفعله، وما يجب عليهم تركه والانصراف عنه.

د - العقل والنقل

وهكذا نجد أنفسنا في نهاية المطاف أمام صنفين من الحقائق:

حقائق يؤكدها العقل، وأخرى يقررها الدين، وبالتالي نجد أنفسنا أزاء تلك المشكلة العويصة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في الإسلام، منذ بداية التفكير الفلسفي في المجتمع

---

(٤٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢٧ - ٥٢٨.
(٤٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٣٢.
(٥٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٥١٩ - ٥٢٩.
(٥١) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢١ وما بعدها.

الإسلامي إلى حين أفوله أيام ابن خلدون، ونعني بها مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل، فماذا سيكون موقف ابن خلدون من هذه القضية، وهو الذي انتهى إليه ذلك المجهود الفكري الضّخم الذي بذله مفكرو الإسلام لحل هذه المسألة، هل سيميل إلى موقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد أم إلى رجال الدين من أمثال الغزالي، أم أنه سيتخذ لنفسه موقفاً آخر؟

الواقع أن ابن خلدون، هنا، سيكون موقفه مستمداً من طبيعة رأيه في المعرفة البشرية وميدانها وحدودها. فما دام العقل مشروطاً بالتجربة، وميدانه محدود بنطاقها، فإن أية مسألة يقررها في ميدان ما وراء الحس، هي مجرد تخمين. ولذلك «فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه» وذلك لأن «مدارك صاحب الشرع أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها»(٥٢).

موقف واضح وصريح إذن، فيما يتعلق بشؤون ما وراء الحس. أما في ما يخص مسائل وقضايا العالم المادي المحسوس، وبصفة عامة شؤون الاجتماع، فإن ابن خلدون يرى أن الشارع لا يفرض علينا نظاماً معيناً محدداً يشمل جميع جزئيات وتفاصيل حياتنا، ولذلك كان الوحي في الأعم الأغلب، خاصاً بالتكاليف الشرعية، أما شؤون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع والحكم فهي متروكة للعقل، «فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع(٥٣). فقال، أنتم أدرى بشؤون دنياكم»(٥٤).

ومن شؤون الدنيا أيضاً مسألة الحكم والاجتماع، فحياة البشر «قد تتم (. . .) بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر عليها» فالحاكم الوازع ليس من الضروري أن يكون بشرع «فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة»(٥٥).

وكذلك يكفي في إقامة العدل ورفع التنازع بين الناس «معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل، فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هنا ونصب

---

(٥٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٢ و١١١٣.

(٥٣) يشير هنا إلى ما نقل عن النبي ﷺ من أنه رأى أهل المدينة وهم يلقحون النخل، فقال لهم لعلكم لم تصنعوه لكان خيراً فتركوه، ولم ينضج الثمر فأخبروه بذلك فقال، إنما أنا بشر إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا امرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر، وفي رواية أخرى، أنتم أعلم بأمور دنياكم.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٠.

(٥٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٣.

إمام هناك، غير صحيح، بل كما يكون بنصب الإمام، يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم»[٥٦].

وهكذا فإن قوانين الحكم والسياسة يمكن أن تعتمد على العقل وحده، دون الحاجة إلى شرع، لأن جوهرها إنما هو اجتناب المفاسد إلى المصالح والقبيح إلى الحسن، وهذا وذاك تتم معرفته بالتجربة، لأن «هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبتعد عن الحس كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرَك بالتجربة، وبها تستفاد لأنها معانٍ جزئية تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع»[٥٧].

شؤون الاجتماع ومسائل الحكم والسياسة، إذن، كلها تُدرك بالعقل لأنها من صميم ميدانه، ومن ثمة كان علم العمران ممكناً، لأن ميدانه هو التجربة بالذات، أي التعرف على طبائع العمران ودراسة عوارضه الذاتية وما يحدث له بمقتضى طبعه.

٤ ـ طبائع العمران، ومشيئة الله: مشكلة السببية

وهنا نصل إلى إحدى المسائل الشائكة في فكر ابن خلدون، وهي مسألة اختلفت فيها آراء الباحثين اختلافاً كبيراً، إنها مشكلة السببية. ودون أن ندخل في نقاش وجدال مع هذا الفريق أو ذاك، يمكننا القول بصفة عامة إن رأي ابن خلدون بصدد هذه المشكلة لا يمكن أن يفهم حق الفهم إلا بشرطين: أولهما فهم واضح ودقيق لما يعنيه بـ «طبائع العمران». وثانيهما، استحضار آراء كبار الأشاعرة في مشكلة السببية.

هناك فقرة استهل بها ابن خلدون حديثه عن «علم الكلام» يمكن أن تكون خير منطلق للبحث في هذه المسألة. نعم لقد انتبه جل الباحثين والمعنيين بالدراسات الخلدونية إلى أهمية هذه الفقرة، ولكن معظمهم وخصوصاً أولئك الذين ارتكزوا عليها في تدليلهم على أن صاحب المقدمة قال بالسببية والحتمية، لا بالجبرية، قد احتفظوا بشق منها وأهملوا الشق الآخر، في حين أن الفقرة بشقيها تعبّر عن فكرة واحدة يمكن أن يقال عنها إنها رأي ابن خلدون في هذه المسألة.

هذه الفقرة البالغة الأهمية هي: «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها»[٥٨].

ماذا يعني هذا بالضبط؟

لعل أول ما ينبغي تسجيله هنا، هو أن ابن خلدون ينفي بشكل قاطع أي دور

---

(٥٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٢٠.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٨.

(٥٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٥.

للصدفة أو الحظ، سواء في عالم الذوات، الطبيعية، أو عالم الأفعال: كل ما حدث ويحدث إلا وله أسباب متقدمة عليه. ويقرر ابن خلدون هذا المعنى في مكان آخر من المقدمة، إذ يؤكد أن ما نسميه البخت (الحظ والصدفة أيضاً) لا يعني غياب الأسباب، وإنما يعني خفاءها علينا. «وقوع الأشياء عن الأسباب الخفية هو معنى البخت»(٥٩).

بعد هذا يجب أن نسجل ملاحظتين أساسيتين، أولاهما تفريق ابن خلدون بين الأسباب الظاهرة والأسباب الخفية، ثانيتهما، ربطه للسببية بـ «مستقر العادة».

بخصوص الملاحظة الأولى نبادر إلى القول بأن تفريق ابن خلدون بين الأسباب الظاهرة والأسباب الخفية يستند إلى تصوره للكون والانسان كما شرحناه آنفاً. فالإنسان كما قلنا خاضع لتأثير القوى الغيبية الروحية. وهذا التأثير هو ما يعنيه بالأسباب الخفية، وهي تتعلق في الغالب بالأفعال «البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل. وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطالع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها»(٦٠)

ما معنى هذا؟ هل نحن أمام حتمية سيكولوجية، أم أمام جبرية قاهرة؟

الواقع أن موقف ابن خلدون هنا مزيج من الموقفين معاً، ولكن مع ميل قوي إلى جانب الحتمية. ذلك لأن ابن خلدون يقرر بوضوح أن فعل الإنسان لا يتم كونه «إلا بإرادته والقصد إليه» وأن هذه القصود والإرادات «ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً». إن الأمر واضح. ولكن المشكلة هي في مصدر هذه التصورات، وتأثير بعضها في بعض. وتلك مشكلة عويصة حقاً، شغلت الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً دون أن يجد لها حلاً نهائياً. إنها على العموم مشكلة النفس، وبعبارة ابن خلدون مشكلة «مبادئ الأمور النفسانية وترتيبها». وإذا كان العقل البشري لم يتوصل لحد الآن، رغم تقدم الدراسات السيكولوجية، إلى معرفة هذه الأمور والكشف عن كنهها، فإنه لا يجوز لنا أن نطعن في فكر ابن خلدون وننعته بـ «الرجعية» أو «الجبرية» إذا ما وجدناه يقرر أن مبادئ الأمور النفسانية، الخفية الغامضة، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، وأن الانسان عاجز عن معرفتها. ويكفينا منه أن يقرر معنا، مع العلم الحديث أن الإنسان «إنما يحيط في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة» وبالأمور التي تقع أمام أنظارنا «على ترتيب ونظام».

---

(٥٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٥.

(٦٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٥.

ذلك لأن قُدْرَة العقل وفاعليته، إنما هي في إدراكه «الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع»[61]. أما ما لا ندرك فيه ترتيباً أو يمتنع علينا إخضاعه للترتيب والنظام، فذلك شيء ينأى عن التعقل ويستعصي على العقل التفطن إلى إدراك سببه.

لا مجال إذن للطعن في فكر ابن خلدون، وفي عقلانيته، بخصوص هذه المسألة، ولنغضّ الطرف عن اعتقاده بالسحر، ما دام يدرج ذلك في نطاق الأمور الخفية هذه، وما دام قد اهتدى هو نفسه إلى تفسير أفعال السحرة بما نسميه نحن اليوم «الإيحاء»، وذلك بأن يعمد الساحر «إلى القوى المتخيلة ـ للناظرين ـ فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك»[62].

ليس من حقنا إذن، أن نطعن في فكر ابن خلدون بخصوص الأسباب الخفية هذه، فلنعد لنتفحص آراءه في الأسباب التي هي من «طبيعة ظاهرة» والتي يدركها العقل، أو في إمكانه ذلك. ولنتساءل على الفور، ما موقف ابن خلدون من ارتباط الأسباب بالمسببات هذا الارتباط الذي يشير إليه في أماكن كثيرة من مقدمته؟[63]

إن فهم موقف ابن خلدون هنا يتوقف كما قلنا سابقاً على فهم ما يعنيه بـ «طبائع العمران» من جهة وما يقصده كبار مفكري الإسلام من الأشاعرة من عبارة «مستقر العادة»[64].

لقد تصور ابن خلدون العمران البشري على غرار «طبيعيات» عصره، فنظر إلى الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية نظرة واحدة. فكما أن ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرك إلى أسفل والنار تحرق والشمس تنوِّر. . . هي ظواهر تحدث بالطبع، فكذلك الظواهر الاجتماعية، من ضرورة الاجتماع إلى وجود العصبية في أهل البادية، إلى كون «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك». إلى كون هذا الأخير يستتبع، ولا بد، الانفراد بالمجد. . . كل هذه الظواهر تحدث في العمران «بمقتضى طبعه»، ليس وقوعها عنه باختيار إنما هو بضرورة الوجود[65].

---

(٦١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٦. انظر معنى الترتيب بالوضع والترتيب بالطبع في ملحق المصطلحات، مادة: ترتيب.

(٦٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٥.

(٦٣) انظر: نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠٨، ٣٥٢، ٣٥٣ و٤١٠.

(٦٤) انظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، كتاب التمهيد، تحقيق الأب رتشرد مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٣٩.

(٦٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٣٨. انظر معنى طبائع العمران ومستقر العادة في ملحق المصطلحات.

نحن هنا إذن أمام حتمية اجتماعية صارمة، وبعبارة أصح «حتمية عمرانية» لأن عوامل أخرى غير العوامل الاجتماعية المحض تتدخل بدورها كالعوامل الجغرافية والاقتصادية و«الأسباب الخفية» كما سنشرح ذلك بعد.

ولكن مهلاً بنا فإن ابن خلدون عندما قال في العبارة التي انطلقنا منها في هذه الفقرة: «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها»، لم يقل، بها تقع ضرورة وعنها يحدث وجودها، بل قال، «بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها». وهذا هو الشق الثاني من فكرة ابن خلدون، فلا بد من مراعاته وإدخاله في الحساب.

إن عبارة «مستقر العادة» التي تمم بها ابن خلدون فكرته، والتي يكررها مراراً، لها دلالتها العميقة، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة. وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة. ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة، في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسبّبات ليس ضرورياً، وكل ما هناك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى. فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأ عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة، والعادة هي «عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة»[٦٦]، وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤداها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فإن الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقترن بها، ولكن دون تحقق علاقة ضرورية بين الاثنتين، وبما هي عادة فإنها تقوم على المشاهدة والتجربة[٦٧].

هذا هو الموقف الذي يتبنّاه ابن خلدون في هذه المسألة، ولكن مع فارق دقيق وهو أن ابن خلدون يرى أن العادة قد استقرت «وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان.»[٦٨] في حين أن قدماء الأشاعرة إنما قالوا بـ «فكرة العادة» ليتركوا الباب مفتوحاً أمام الخوارق والمعجزات.

٥ ـ تشاؤم أم واقعية، مشكلة التقدم

ومهما يكن الأمر فإن موقف ابن خلدون في هذه المسألة، مسألة طبائع العمران يدفع بالباحث إلى التساؤل عمّا إذا كان صاحب المقدمة ذا نزعة تشاؤمية؟ وفعلاً فإن كثيراً من الباحثين وعلى رأسهم غاسطون بوتول قد أكدوا هذه النزعة بقوة[٦٩]. والحق أنه بالرغم من

---

(٦٦) ذكره النشار في: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، نقلاً عن التهاوني، ص ٣٦٤.

(٦٧) نفس المرجع.

(٦٨) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥٦.

(٦٩) يرى بوتول أن «النزعة الجبرية Fatalisme تبدو واضحة في كل صفحة من صفحات المقدمة». انظر: Gaston Bouthoul, *Ibn-Khaldoun, sa philosophie sociale* (Paris: Librairie orientaliste P. Geuthner, 1930).

تشديد ابن خلدون على طبائع العمران فإن ما يعزى إليه من القول بالجبرية ينطوي عليه بعض المبالغة وسوء الفهم. فابن خلدون لم يكن جبرياً يُرجع الحوادث كلها إلى القضاء والقدر، وإنما كان يرى أن الأمور تحدث وفق مستقر العادة بالشكل الذي شرحناه آنفاً والذي يعبر عن حقيقة الروح الإسلامية إزاء هذا الشكل.

وفي الحقيقة، فإن ما يسمى بـ «الجبرية في الإسلام» ليس نزعة تشاؤمية، بل هي نزعة «جبرية» فيما يخص الماضي وحده، الماضي الذي يرى فيه المسلم قدراً مقدراً لم يَعُدْ من الممكن تغييره لأن الأمور التي حدثت فيه ما كان يمكن لها أن تحدث بغير الشكل الذي حدثت به. أما بالنسبة الى المستقبل فالفكر والأنظار معلقة لا بالقضاء والقدر - باعتبارهما جبرية عمياء - بل بإرادة الله وتوفيقه، وبوعده للمؤمن العامل، بالنجاح في الحياة. ومن ثمة يقترن العمل من أجل المستقبل، بالعمل على إرضاء الله وطلب عونه وتوفيقه. يقول الاستاذ محمد أسد «. . . هذا الإذعان في الروح الاسلامية لثبات الماضي وعدم إمكان تبدّله - التسليم بأن كل ما حدث كان لا بد أن يحدث بهذه الطريقة عينها، وأنه لم يكن ممكناً أن يحدث بأيّة طريقة أخرى - كثيراً ما يحسبه الغربيون خطأ «قدرية»[٧٠] (فطرية) في الاستشراف الإسلامي. ولكن إذعان المسلم للقدر يتعلق بالماضي وليس بالمستقبل، وإنه ليس رفضاً للعمل والأمل والتحسين، بل رفض لاعتبار الواقع الماضي «أيّ شيء سوى شيء من صنع الله»[٧١].

على أنه يجب أن لا نبالغ في الفصل بين «جبرية» الماضي و«حرية» الحاضر والمستقبل في الاستشراف الإسلامي. إن القول بأن الماضي لم يكن «أيّ شيء سوى شيء من صنع الله،» لا يعني إلغاء دور أولئك الذين عاشوا فيه، ولا إسقاط المسؤولية عنهم، وإلا لا نطبّق هذا أيضاً على المستقبل باعتباره «الماضي» الذي سيكون. إن جوهر المسألة هنا هو عمل من جانب الإنسان وتوفيق من جانب الله، سواء كان الأمر يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل. وإذا كان المسلم يسلّم بأن ما حدث في الماضي كان «قدراً مقدراً»، فإن هذا لا يعني أكثر من أنه لا يمكن تغييره، إذ لا يمكن رد عجلة التاريخ إلى الوراء.

إن إيمان المسلم بتدخل المشيئة الإلهية، معناه فقط أن كل ما حدث ويحدث مرهون بتوفيق الله. وما دام الله قد ضمن توفيقه للعبد العامل الذي يعد العدة اللازمة لتحقيق ما ينوي القيام به، فإن مصير الإنسان مرهون بمدى استعداده ومثابرته على السعي والعمل، وعلى مدى معرفته بما تقتضيه طبيعة الأمور. إن الإيمان بتدخل المشيئة الإلهية بهذا الشكل لا يعني بالضرورة الإيمان بالجبرية أو السقوط في نزعة تشاؤمية، وإنما هو تدخل يؤمن به المسلم ليستمد منه العزاء في حالة الفشل، وليستمد منه أيضاً، وفي الحالة نفسها، الأمل في النجاح

---

(٧٠) الأوْلى أن يقول جبرية.

(٧١) محمد أسد، الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ١٩٨. والجدير بالذكر أن محمد أسد هو المستشرق الألماني Léopold Weiss الذي اعتنق الاسلام بعد أن قضى سنين طويلة بين ظهراني القبائل العربية في الجزيرة العربية في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن.

إذا أعاد الكرة وأتقن العمل. إنها نزعة واقعية تحمل الأمل بين طياتها، وتفاؤل واقعي يؤمن بقدرة الإنسان كما يقر بعجزه.

* * *

من هنا، وعلى ضوء هذه الملاحظات التي سجلناها أعلاه، يمكن النظر إلى حقيقة موقف ابن خلدون سواء في ما يتعلق بمشكلة «القضاء والقدر» أو بمشكلة التقدم. وهذا الموقف يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

أ ـ إن حوادث التاريخ بالنسبة الى ابن خلدون، ليست نتيجة جبرية عمياء، وإنما هي في جملتها نتيجة ما تقتضيه «طبائع العمران»، هذه الطبائع التي لا تتنافى مع حرية البشر إلا بمقدار ما يتجاهلونها، ولا تتعارض مع المشيئة الإلهية لأنها هي نفسها تجسيم لهذه المشيئة.

إن مفهوم «طبائع العمران» يختلف اختلافاً أساسياً عن مفهوم «الجبرية» fatalisme أولاً، من حيث إنها لا تنفي إمكانية العلم، وثانياً من حيث إنها لا تتعارض مع فكرة «التقدم».

إن طبائع العمران يمكن معرفتها، وهذه هي بالذات مهمة علم العمران. إنها تفسح للعقل المجال واسعاً ليفهم الماضي والحاضر ويتبين العوامل الفاعلة فيهما. وهذا في نظرنا، جانب إيجابي مهم في فكر ابن خلدون ـ ذلك لأن «العبرة» التي نحن مطالبون باستخلاصها من الماضي، ليست عبرة سلبية (فكرة الزوال والفناء ومن ثمة الانكماش والعزوف عن الدنيا)، بل هي عبرة إيجابية، بمعنى أن فهم الماضي من خلال فهم طبائع العمران سيمكننا من العمل بصورة أحسن من أجل الحاضر والمستقبل، عملاً منظماً ينطلق من حقائق الواقع ليدخل في حسابه «الممكن والممتنع».

ب ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن طبائع العمران هذه، ليست طبائع جامدة نهائية، بل إنها تتحرّك في مجموعها بفعل طبيعة أخرى عمرانية أيضاً، هي «تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام... وذلك لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنّة الله التي تدخلت في عباده (ج ١، ص ٣٣٩).

وهذا المبدأ، مبدأ التغير، هو نفسه مبدأ التطور، وهو يعني التقدم كما يعني التراجع. وابن خلدون الذي عاش في عصر أبرز سماته الانحطاط والتقهقر «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة» (ج ١، ص ٤٠٦)، لم يكن يرى في ذلك عقاباً إلهياً، ولا قدراً «مكتوباً» متسلطاً، بل إنه كان يرى فيه نتيجة تطور حتمي اقتضته طبائع العمران، وفرضه سير التاريخ. فالتطور التاريخي إذن، تطور ذاتي، لا دخل لرغبات الناس فيه، إلا حينما تنقلب هذه الرغبات إلى إرادات واعية تعمل على ضوء المعطيات الموضوعية القائمة.

ج ـ حقاً إن ابن خلدون لم يفصح بوضوح عن رأيه في الكيفية التي يجب أن تعالج فيها الأوضاع المتردية التي عرفها عصره. إنه لم يقم بأية حركة إصلاحية كتلك التي تزعمتها من قبل ومن بعد، شخصيات دينية بارزة. ومع ذلك فإن هذا في رأينا لا يعني أنه كان متشائماً بطبعه، أو أنه كان يائساً من الإصلاح.

نعم، ابن خلدون في ما يظهر ـ وهذا موضوع سنعود إليه في ما بعد ـ لم يكن يؤمن بجدوى مثل تلك الحركات، لكونها لم تكن مبنية على معرفة بالأمور الاجتماعية ولا على مراعاة لمقتضيات طبائع العمران. لقد قامت هذه الحركات، سواء في المشرق أو في المغرب وشعارها جميعاً: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، فالمثل الأعلى والصورة النموذجية للمجتمع الذي كانت تريد بناءه، لم يكونا مستندين إلى تحليل لوقائع العمران وإنما فقط إلى تصور مثالي للماضي، خاصة عصر الخلفاء الراشدين. هذا في حين أن صاحب المقدمة لم يكن يؤمن إطلاقاً بإمكانية تحقيق تلك الصورة في عصره. إن عهد الخلفاء الراشدين كان نتيجة ظروف خاصة اجتماعية ودينية، أما وقد زالت تلك الظروف فإنه من العبث إعادة ما كان مشيداً عليها.

لقد كان الرجل واقعياً في تفكيره وفي نظرته إلى الأمور، بل حتى في سلوكه الشخصي وطموحه السياسي. لقد رفض منصب الإمارة الذي اقترحه عليه كبراء بجاية عندما كان حاجباً لسلطانها، وفضّل، بعد وفاة هذا الأخير، أن ينسحب ليترك مقاليد الأمور للملك المنتصر. لقد التزم في تفكيره وسلوكه واقعية صرفاً، فلم تذهب به المطامح إلى حد التهور الذي يقطع على صاحبه خط الرجعة ولم يجنح به الخيال إلى تصور المستحيل ممكناً. لقد كان شعاره هذه الفكرة التي تُعَبِّرُ لا عن نزعة تشاؤمية، بل عن نزعة واقعية سليمة، قال «فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله، ومستقيم نظرته. فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء»(٧٢).

ليس من الإنصاف إذن، أن نقول عن ابن خلدون إنه كان ذا نزعة جبرية تشاؤمية، بل إنه كان بالعكس من ذلك، ذا نزعة واقعية خاصة، نزعة تمتزج فيها الروح الدينية الإسلامية مع الروح العقلانية. إنه في الوقت الذي يرى فيه أن السياسة التي يجب اتباعها هي السياسة الدينية النافعة «في الحياة الدّنيا وفي الآخرة وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل. . . فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم. . . فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر

---

(٧٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٠٦. انظر معنى العبارة الأخيرة في ملحق المصطلحات، مادة «امكان».

الشارع» (ج ٢، ص ٥١٧)، في هذا الوقت نفسه يؤكد من جهة أخرى أن إصلاح الأوضاع لا يمكن أن يتم بمجرد الدعوة إلى مبادىء الإسلام الصحيحة، بل لا بد من عصبية قوية تقوم باستلام السلطة والعمل على تطبيق الشريعة. وهو في هذا يرى أنه ليس من الضروري، بل إنه ليس من الممكن في عهده، أن تكون العصبية المطلوبة عصبية هاشمية أو عصبية قرشية، بل إن المطلوب هو عصبية ما، بربرية أو عربية، تمتلك من القوة ما يمكنها من استتباع الأقوام المختلفة والقيام بأمر الدين والدنيا. ولذلك نجده يعلن بصراحة أن «من حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ووجدت فيه الصلاحية لذلك...» (ج ١، ص ٤٤٥). فالمسألة إذن مسألة قوة وقدرة لا مسألة نسب أو رغبة.

د ـ هذه النزعة الواقعية ـ الإصلاحية في فكر ابن خلدون تنسجم تماماً مع نزعته العقلانية الخاصة التي لا ترفض النبوة وإمكانية إدراك الغيب باعتبارهما عطاء إلهياً خاصاً. العقل له مجاله، وللوحي ميدانه، وهما لا يتعارضان إلا حين يتعدى أحدهما نطاقه ويدخل في نطاق اختصاص الآخر.

إن عقلانية ابن خلدون على الرغم من إيمانه بالنبوة والوحي، ذات جوانب إيجابية هامة. لقد انتقد العقل وأعلن عن «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ولكنه لم ينحُ منحى الغزالي الذي أقام المعرفة الصوفية مقام المعرفة العقلية، وأحل التصوف محل النظر العقلي، ولم يسلك مسلك ابن تيمية الذي هدم المنطق لحساب نزعة حسية مفرطة، ورفض التأويل العقلي لحساب تمسُّك بالنص شديد. كلا، ابن خلدون حينما يعلن أن البحث في ما وراء الطبيعة لا يجدي، عمل في نفس الوقت على توسيع دائرة عمل العقل في ميدان «الطبيعة» ميدان العمران الأرحب. وهكذا، فإذا كانت الفلسفة قد فشلت في مهمتها، مهمة البحث في الوجود بما هو موجود، البحث في المبادىء الأولى والغايات القصوى، فإن هذا لا يعني إخفاق العقل، واستحالة العلم، بل يعني فقط أن المهمة كانت فوق طور العقل البشري وتتعدى إمكانياته وتتجاوز حدوده. ومن ثمة فإن المهمة الحقيقية للفكر، وبالتالي للفلسفة هي البحث في ما هو موجود وقابل للمشاهدة، أي في ذلك الموجود «الكلي» ظواهره وأعراضه الذاتية، وليس هذا الموجود الكلي إلا العمران البشري. وبهذا يكون ابن خلدون قد أنزل الفلسفة من سماء العقول الفلكية إلى أرض العمران، أرض الإنسان والاجتماع الإنساني.

وابن خلدون حينما فعل هذا، حينما حوّل البحث من ما وراء الطبيعة إلى طبيعة العمران، متجاوزاً في نفس الوقت الخلافات الدينية القديمة حول الخلافة وتوابعها لينظر إلى شؤون الحكم والاجتماع نظرة علمية، إنما كان يستجيب لواقعية تفكيره الذي جعله يدرك أن المشكلة الموضوعة فعلاً هي مشكلة الحكم، وأن المعطيات التي يجب أن تعالج على أساسها هذه المشكلة هي المعطيات الواقعية الملموسة. لقد انتهى الخلاف حول الخلافة لأن دواعيه قد زالت بزوال الخلافة نفسها، وانتهى الجدال في أمور العقيدة (ذات الله وصفاته) لأن علم الكلام قد انتهت مهمته «إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا...»، كما توقفت الخلافيات

والمنـاظرات الفقهيـة، لأن المذاهب قـد اكتملت واستقرت، أمـا الشيء الذي لم يستقـر فهـو الحكم. ولـذلك أصبـح من الضروري استنطاق المـاضي والحاضر معـاً، بغيـة التعـرف عـلى العوامل التي تقف من وراء قيام الدول وسقوطها. وهذا هو بـالضبط موضـوع العلـم الجديـد علم العمران. وذلك أيضاً ما يشكل المهمة الأساسية للمؤرخ.

الفصل الخامس

من التاريخ إلى «علم العمران»

١ ـ حضارة «تاريخ»

يحاول هذا الفصل الإجابة عن سؤالين هامين يتوقف عليهما ـ في نظرنا ـ تحديد الإطار الذي تصور فيه ابن خلدون علمه الجديد، علم العمران، وبالتالي بيان حقيقة هذا العلم وتحديد وضعيته بالنسبة إلى الدراسات الاجتماعية القديمة والحديثة. هذان السؤالان هما: لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة من اللحظات إلى التاريخ؟ ثم كيف اهتدى من خلال اشتغاله بالتاريخ إلى علم العمران؟

بالنسبة إلى السؤال الأول، نبادر إلى القول، بأن الاهتمام بالتاريخ سواء في عصر ابن خلدون أو العصور التي سبقته، لم يكن، في المجتمع الإسلامي، خاصاً بفئة من الفئات الاجتماعية، ولا بجماعة معينة من العلماء، فلقد رافق نشوء ونمو الحضارة العربية الإسلامية في مختلف عصورها. بل يمكن القول بصفة عامة إن الحضارة الإسلامية هي، بمعنى ما من المعاني «حضارة تاريخ». ذلك لأن مختلف الفنون والعلوم التي عرفتها هذه الحضارة، قد نشأت وتطورت من خلال الاهتمام بالماضي بشكل من الأشكال. نعم لقد كان الحاضر ومشاكله، هو دوماً، الباعث على التساؤل والبحث، ولكن الجواب كان يبحث عنه، وباستمرار، في وقائع الماضي. وهذا راجع إلى طبيعة الإسلام نفسه. فالإسلام عقيدة وشريعة، فهو لا يدعو إلى الإيمان فقط، بل أيضاً إلى تنظيم معين للشؤون الاجتماعية، وإلى حد ما للشؤون الاقتصادية والسياسية. وإذا كان القرآن لا يتضمن برنامجاً مفصلاً لهذا التنظيم وإنما يقرر في الغالب المبادىء العامة، فإن سيرة الرسول وسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين من بعده، قد اتخذت مرجعاً أساسياً لمعرفة تفصيل ما أوجزه الوحي، والاطلاع على طريقة معالجتهم للمشاكل الجديدة التي كانت تواجههم والتي لم يعالجها القرآن أو السنة بشكل واضح محدد. ومن ثمة فإن الصورة النموذجية للمجتمع الأفضل في الإسلام كان يبحث عنها، لا في المدن الفاضلة التي يرسمها الفكر والخيال، بل في الماضي، أي في صدر الإسلام: عصر النبي

وعصر الخلفاء الأربعة. إن المثل الأعلى في الحياة بمختلف مناحيها الدينية والاجتماعية والسياسية، قد تحقق فعلاً، في نظر المسلمين. فالحقيقة «الدُّنيَوِيَّة» ليست شيئاً يجري الناس وراءها، بل هي واقع تحقق وتشَخَّصَ وراءهم. ومن هنا كان ذلك الشعار الذي رفعه جميع المصلحين في الإسلام، منذ أن أحسوا بالحاجة إلى إصلاح، هذا الشعار هو: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[1].

إن الماضي، إذن ـ والمقصود به هنا صدر الإسلام بالخصوص ـ هو أثمن ما يمتلكه المسلمون، فعلى هديه ينبغي أن يسيروا، وعلى منوال ما تم فيه يجب أن ينسجوا. هو بالنسبة إلى المسلمين جميعاً «مخزن» الحلول، فهو مصدر التشريع، هو المرجع وهو الحَكَم. وهكذا فعندما وضعت المشكلة السياسية ـ مشكلة الخلافة ـ على الصعيد النظري، كانت الحلول يبحث عنها دوماً في سيرة الصحابة والخلفاء الراشدين وفي الأحداث التي وقعت في عهدهم، كما كانت هذه السيرة والأحداث نفسها من بين المراجع الأساسية في ميدان الفقه والتشريع. وعندما كثر اللحن بدخول جماهير الروم والفرس في الإسلام، وظهرت الحاجة إلى تقنين اللغة، كان المرجع المعتمد هو كلام العرب، لغة السلف. وكذلك الشأن أيضاً فيما يتعلق بالشعر، فقد حصرت أوزانه وقوالبه بناءً على ما كان متداولاً عند عرب الجزيرة قبل الإسلام. وإذا كانت العلوم العقلية، علوماً «دخيلة» حقاً، فإن الدافع إليها كان الدفاع عن عقائد السلف بنفس سلاح الخصم. وعندما تغلغل هذا السلاح، وأصبح يفرض نفسه كغاية، لا كوسيلة فقط، أصبح طرفاً في النزاع، وكان الطرف الآخر هو «المنقول» عن السلف. وفي كل الأحوال، كان التاريخ خير معين وخير مرشد. لقد كان من الطبيعي إذن أن يسود الاهتمام بالماضي وتسجيل وقائعه، ليس فقط، لأن التفقه في الدين يتطلب الرجوع إلى الماضي، بل أيضاً لأن مشاكل الحاضر سواء منها السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو التشريعية أو الفكرية واللغوية، كانت كلها تدفع المهتم بها إلى استفتاء الماضي والاسترشاد بالحلول التي اهتدى إليها السلف في المسائل المماثلة.

على أن القرآن نفسه، هو بمعنى ما من المعاني، كتاب «تاريخ». فعلاوة على أنه حفظ للمسلمين كثيراً من تفاصيل الوقائع التي شهدها عصر النبي، فهو يتضمن كثيراً من أخبار الأمم الماضية منذ الخليقة إلى بعثة الرسول، وذلك إما على شكل إشارات مقتضبة أو على شكل قصص تاريخي مفصل، الشيء الذي حمل المفسرين على الاجتهاد في تفصيل وشرح ما أوجزه. ومن هنا دخلت «الاسرائيليات» كتب التفسير ثم كتب التاريخ، لتشكل، هكذا جزءاً مهماً من الثقافة «الإسلامية» وعنصراً مهماً وخطيراً في التفكير الشعبي. ومن هنا أيضاً ارتبط التاريخ بالعلوم الدينية، خاصة منها، التفسير، ارتباطاً لا انفصام له. أضف إلى ذلك أن النزاعات القبلية التي ظهرت بعد مقتل الخليفة عثمان، وخلال الحكم الأموي، قد دفعت القبائل إلى التفاخر والإشادة بماضيها «الجاهلي» فانتشر بهذا، ذلك النوع من «التاريخ»

---

(١) لعل أول من أطلق هذا الشعار، في ما نعلم هو الامام مالك بن أنس أحد الأئمة الأربعة المشهورين (٩٣ ـ ١٧٩ هـ).

المعروف بـ «أيام العـرب»[2] انتشاراً واسعـاً، في كتب الأدب خاصـة. . . كل هـذه العوامـل جعلت حركة التاريخ في الإسلام تبدأ مبكرة، وجعلت الاهتمام بأخبار المـاضي، القريب منـه والبعيد، ظاهرة يشترك فيها جميع الناس، خاصتهم وعامتهم.

وإذن فإن الاهتمام بالتاريخ ليس بدعاً في الإسلام، فما من مسلم إلا وكانت لـه «ثقافـة تـاريخية» مهما كان مستـواه الفكري والعلمي. فهـو إذا لم يكتسب هـذه الثقـافـة من مـظانها المباشرة كالكتب والسجلات، فهو يكتسبها بالسماع في المجالس العلمية، أو في السمرات، أو في الحلقات التي تعقد في الشوارع والساحات، أو في المسجد حيث تُلقى الـدروس الدينيـة ـ التاريخية باستمرار، وحيث يسمـع المسلمون كـل أسبوع خـطبة الجمعـة التي كانت ومـا تزال تذكّر المسلمين بماضيهم، بسيرة سلفهم، بمقدار ما تذكرهم باليوم الآخر، يوم الحساب.

هذا الاهتمام بالتاريخ، على نطاق واسع عام، هو مـا يشير إليـه ابن خلدون في خطبـة كتـابه «العـبر»، حيث يقول: «أمـا بعد، فـإن فن التـاريـخ من الفنـون التي تتـداولهـا الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السـوقة والاغفـال، وتتنافس فيـه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيـد على أخبـار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأنديـة إذا غصها الاحتفـال، وتؤدي إلينا شـأن الخليقة كيف تقلبت بهـا الأحوال واتسـع للدول فيها النطاق والمجال، وعمـروا الأرض حتى نادى بهم الارتحـال وحـان منهم الـزوال». (ج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١). ولذلك كان التاريخ «جم الفوائد، شريف الغايـة، إذ هو يـوقفنا عـلى أحـوال المـاضـين من الأمم في أخـلاقهم، والأنبيـاء في سـيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائـدة الاقتداء في ذلـك لمن يرومـه في أحوال الـدين والدنيـا». (ج ١، ص ٣٦٢).

٢ ـ مفهوم جديد للتاريخ

إن الاهتمام بالتاريخ، بهذا المعنى، ومن أجل هـذه الغايـات، ليس جديـداً في المجتمع الاسلامي، ومن ثمة فسيكون من العبث، لو اقتصر ابن خلدون في تصوره للتاريخ على هذا الشكل، أن نطرح السؤال السالف الذكر. ولكن الجديد حقاً، الذي يتطلب عناية خـاصـة، هو تصور ابن خلدون لما عبّر عنه بـ «باطن» التاريخ، ويقول عنه إنه: **«نظر وتحقيق، وتعليل للكـائنات ومبـاديها دقيق، وعلم بكيفيـات الوقـائع وأسبـابها عميق، فهـو لذلـك أصيـل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»**[3]. (ج ١، ص ٣٥١).

فما هي، إذن، العوامل التي جعلت ابن خلدون يرى في «التـاريخ» هـذا الرأي: يـراه

---

(٢) انـظر تفصيل ذلـك في: عبد العـزيز الـدوري، بحث في نشأة علم التـاريخ عنـد العـرب، سلسلة نصوص ودروس؛ رقم ١٠ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠).

(٣) انظر في الملحق الخاص بالمصطلحات معنى كلمات: تعليل ـ وقائع ـ الحكمة. . .

نظراً وتحقيقاً. . . وتعليلاً. . . وعلماً بالكيفيات والأسباب. . . لا مجرد رواية للأخبار، قصد التسلية أو الاعتبار؟

لسنا هنا بحاجة إلى أن نذهب بعيداً في التحليل قصد الإجابة عن هذا السؤال. فلقد سبق أن شرحنا في فصل سابق(٤)، أهم العوامل التي شكلت فكر ابن خلدون، وجعلته يرتد إلى ذاته أولاً، وإلى التاريخ ثانياً: لقد استيقظ لدى ابن خلدون، عقب نكبة صديقه أمير بجاية، وعي تاريخي ملك عليه نفسه، فأصبح لا يرى في الأحداث، صغيرة كانت أو كبيرة، سوى صفحة من صفحات كتاب التاريخ، تتوالى وتتابع وفق نغمات أو «طبائع» معينة.

لقد بدا لديه هذا الوعي، في ما نعتقد، عقب النكبة مباشرة. ذلك لأن القرار الحاسم الذي اتخذه ابن خلدون، والذي ألزم نفسه بمقتضاه الابتعاد عن السياسة، والعزوف عن «غواية الرتب»، والإعراض عن «الخوض في أحوال الملوك» من جهة، والانقطاع للمطالعة والعلم من جهة ثانية، إن هذا القرار الخطير الصادر عن رجل كان أبرز مظاهر سلوكه، الطموح والاحتراف السياسي، لا يمكن أن يكون مجرد صدفة، أو نتيجة رد فعل انفعالي مؤقت. بل لقد كان في الحقيقة، اقتناعاً منه بأن الأمور لا تسير، «كما ينبغي»، وأن الحادث الذي تعرض له لا يخصه وحده، بل يخص العصر كله. فالمشكلة بالنسبة إلى وعي ابن خلدون، ليست مسألة تشرّده أو مقتل صديقه، بل هي مشكلة هذا الصراع المرير من أجل الحكم، هذه الإمارات والممالك التي لا تقوم إلا لتسقط أو تنهار. وعندما تتعدى المشكلة نطاق الفرد، وتتجاوز حدود تجربته الشخصية، **أي عندما يطرح الحاضر نفسه كمشكلة، تأخذ بمجامع وعي الإنسان، وتستفز تفكيره، يكون الاتجاه إلى الماضي، واللجوء إلى التاريخ، شيئاً طبيعياً.**

من هنا بدأ اهتمام ابن خلدون بالتاريخ. واهتمامه هذه المرة بأحداث الماضي، ليس من أجل التسلية، أو مجرد العلم بها وبتفاصيلها، بل من أجل استنطاقها، واستفتاء مجرياتها، والاستعانة بذلك على فهم الحاضر. إن التاريخ حقاً، هو «مختبر التجارب» الإنسانية. والاهتمام بالماضي - كما يقول ريمون آرون - ليس هدفاً في ذاته: «فكما أن هذا الاهتمام يُستوحى من الماضي، فهو يهدف إلى غاية ترتبط بالحاضر كذلك، والأحياء من الناس عندما يبحثون عن المعرفة بوقائع الحياة الماضية، لا يفعلون ذلك من أجل مجرد إرضاء رغبتهم في المعرفة، بل من أجل إغناء الفكر، واستخلاص العبرة»(٥).

لقد اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستفتيه، يطلب منه الدروس و«العبر»(٦) التي من شأنها أن تساعده على فهم الحاضر ومشاكله التي تشبع وعيه بمعطياتها دون أن تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة. ولكن ابن خلدون، وهو المزود بفكر انتقادي، وبتجربة

---

(٤) انظر بالخصوص الفصل الثالث.

(٥) Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Le Monde en 10/18; 279-280 (Paris: Union générale d'éditions, 1965), p. 15.

(٦) انظر تعليقاً حول كلمة «عبر» التي استعملها ابن خلدون في عنوان كتابه: كتاب العبر في الملحق الخاص بالمصطلحات.

سياسية واجتماعية غنية خصبة فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر إلى الأمور، سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل شهادتها على علاتها: فعلاوة على ما تضمنته من أخبار وحكايات لا يقبلها العقل السليم، إما لاستحالة تحقق مضمونها واقعياً، أو لكون الظروف الزمانية والمكانية لا تسمح بتحققه، علاوة على هذه «الأوهام والمغالط» هناك عنصر آخر يطعن في هذه الكتب. ذلك أن المؤرخين القدامى قد كتبوا ما كتبوه تحت ضغط الظروف التي عاشوا في كنفها. وسواء شعروا بذلك أم لم يشعروا، فإنهم كانوا متأثرين بما يجري حولهم، مرتبطين في فهمهم للأحداث باهتمامات معاصريهم، وهي في الغالب، اهتمامات الملوك والحكام الذين دفعوهم إلى التاريخ قصد إبراز مآثرهم ومحاسن حكمهم. ومثل هذه الاهتمامات تمنع صاحبها من تجاوز محيطها الضيق إلى المحيط الأوسع، محيط الصيرورة التاريخية الذي هو وحده الكفيل بفهم الأحداث فهماً أعمق، في إطار ترابطها وتكاملها. وبعبارة أخرى إن هؤلاء المؤرخين كانوا هم جزءاً من التجربة، ولذلك تعذر عليهم تجاوز نطاقها والنظر إليها ككل. أما الآن، وقد انتهت التجربة، تجربة الحضارة الإسلامية التي أخذت شمسها في المغيب، فقد أصبح من الممكن النظر إلى التاريخ الإسلامي ككل، وبالتالي محاولة فهمه فهماً أفضل وأحسن.

وهكذا فإن إعادة كتابة التاريخ، أصبحت ضرورة تَفْرِضُ نفسها في عصر ابن خلدون. ولكن ليس بإمكان كل الناس إدراك هذه الضرورة، والشعور بثقلها، بل لا بد من تجربة واسعة خصبة تمكن صاحبها من «سَبْر غَوْر الأمس واليوم»[7]، ولا بد من هزة نفسية تدفع المتعرض لها لأن يرى ما لا يراه الناس، ويدرك من خلال الأحداث، معنى، بل معاني لا يفطن إليها كل الناس. وقد قدر لابن خلدون أن يخوض بعمق مثل هذه التجربة، ويتعرض بعنف لتلك الهزة، كما شرحنا ذلك من قبل.

لقد كان ابن خلدون واعياً أعمق الوعي لذلك المنعطف التاريخي الذي شهده عصره، والذي يتمثل خاصة في تراجع الحضارة الاسلامية تراجعاً خطيراً، لقد شعر ابن خلدون بحقيقة هذا التراجع، ورأى فيه، ليس فقط حادثاً عابراً، أو ظاهرة مؤقتة، بل إيذاناً بتحول جذري، ستكون نتيجته: «خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث» (ج ١، ص ٤٠٦)، وكأني به قد خشي أن ينسى الناس الذين سيشهدون هذا «الخلق الجديد والعالم المحدث»، ما جرى في الماضي والعوامل التي أدت إلى نهاية ما مضى ككل، وبداية «النشأة المستأنفة»، فأراد أن يسجل لهم تفاصيل الحقبة المنتهية من التاريخ الإسلامي باعتبارها كلاً واحداً تكاملت حلقاته، وتلاحمت أجزاؤه. فكما أن المسعودي الذي قدر له أن يعيش في عصر بلغ فيه الإسلام قمة مجده، قد أرّخ لفترة نشوء الإسلام ونمو حضارته، باعتبارها كلاً واحداً، أو

(٧) عبارة ابن خلدون كاملة هي كما يلي: «ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي... فأنشأت في التاريخ كتاباً...» انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٥٥.

تجربة كاملة، فكذلك «يحتاج هـذا العصر - عصر ابن خلدون - إلى من يدوّن أحـوال الخليقة والآفـاق وأجيالهـا، والعوائـد والنحل التي تبـدلت لأهلها، ويقفـو مسلك المسعودي لعصره، ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين بعده». (ج ١، ص ٤٠٦).

* * *

وهكذا، فالتاريخ[٨] الذي أريد منه أن يكون شاهداً، أصبح متهماً، وأحـداث الماضي التي أريد منها أن تكون معينة على فهم الحاضر ومشاكله أصبحت هي نفسها تـطرح مشاكـل يجب أن يبحث لها عن حل. لقـد اكتشف ابن خلدون ذلك الحـوار الجدلي القـائم أبداً بـين الماضي والحاضر: إن مشاكل الحاضر تدفعنا إلى الرجوع إلى الماضي، إلى التاريخ، ولكن هذا الأخير يردنا بدوره إلى الحاضر، » فالماضي أشبه بالآتي من الماء بـالماء» (ج ١، ص ٣٦٤) فكـما يتوقف فهم الحاضر على الرجوع إلى الماضي، يتوقف فهم الماضي على فهم الحاضر.

ومن خـلال هذه العمليـة الديالكتيكيـة التي تـذبذب أثنـاءهـا فكـر ابن خلدون بـين أحداث الحاضر ووقائع الماضي، قفزت إلى وعيـه تلك الملاحـظات التي كانت تختـزن في ذهنه أثناء تجربته السياسية والاجتماعيـة، وهي الملاحـظات التي ستتبلور لتصبح نـظريات اجتماعية وسيـاسية عـظيمة. لقـد كانت هـذه النظريـات في الأصـل بـراعم مغلقـة، زرعت بـذورهـا ملاحظات لا واعية لما يجري في الحاضر، وقـد كان يمكن لهـا أن تبقى كذلـك إلى أن تتلاشى وتموت، ولكن النظر في التاريخ، وبالضبط أخطاء المؤرخـين، قد فتحهـا، فأصبحت أفكـاراً واعية تتغذى من جديد من استقراء حوادث الحاضر والماضي معاً.

وحينئـذ فقط، أي حين تمكّن ابن خلدون من اكتشـاف الخيط الـذي يـربط المـاضي بالحاضر، وبالتالي عندما أصبح في مستطاعـه التعالي عليهـما معاً لينـظر من فوق إلى العـوامل الفـاعلة فيهما، عنـدئذ أصبـح في إمكانـه أن يتبين المـراحل التي مـر بها التـأليف التاريخي في الإسلام باعتبـاره انعكاساً لمسيرة تـطور الحضارة الإسـلامية، وأصبـح في إمكانـه كذلـك أن يكتشف على ضوء ذلك، الأسباب والعوامل التي أدت بالمؤرخين قبله إلى الوقوع في الخـطأ مما سيدفع به إلى التفكير في وضـع قانـون لتمييز الصـدق من الكذب في الأخبـار، قانـون يكون «معيـاراً صحيحـاً يتحـرى بـه المؤرخـون طـريق الصـدق والصـواب فيـما ينقلونـه». (ج ١، ص ٤١٣) فما هو هذا المعيار بالضبط؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نتعـرف أولاً على مـراحل التـأليف التاريخي في الإسلام، والعوامل التي أدت بالمؤرخين إلى الوقوع في الخطأ.

أ - انحطاط التأليف التاريخي في الإسلام

يرى ابن خلدون أن التأليف التاريخي في عصره، قد أصابته عـدوى الهرم، هـذا الداء العضال الذي تعدّى مفعوله ميدان الحيـاة الاجتماعيـة والسياسيـة، وامتد إلى الحيـاة الفكريـة

---

(٨) نقصد بـ «التاريخ» هنا، المعرفة بالماضي لا الماضي نفسه كأحداث.

والعقلية وما يتبعها من علوم وفنون. فمنذ أن بلغ التاريخ كفنّ، قمة مجده على عهد الطبري والمسعودي (القرن الرابع الهجري)، وهو يتقهقر شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبح في القرن الثامن (عصر ابن خلدون)، عقيماً خالياً من كل فائدة.

ذلك أن التأليف التاريخي في الإسلام، قد مرّ بمراحل أربع خلال تدرجه نحو الانحطاط التام، وهذه المراحل هي التالية[9]:

المرحلة الأولى، وهي المرحلة التي بلغ فيها التأليف التاريخي في الإسلام أوجه على يد كبار المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي، وهي مرحلة تمتاز بثلاث خاصيات أساسية، **أولاها**: الاجتهاد في جمع الأخبار واستقصائها من مصادرها المختلفة كالروايات الشفوية والصحائف المكتوبة، وتحمّل مشاق السفر للوقوف في عين المكان على أخبار الأمم وأحوالها. **ثانيتها**: حرص المؤرخين على التزام الأمانة والصدق فيما يكتبون، مما جعل مؤلفاتهم تحظى بثقة الجميع، وتصبح مصدراً للأخبار يوثق به، وطريقة في التأليف يقتدى بها. ولكن هذا لا يعني التسليم بشكل مطلق بما قاله هؤلاء، فليست مؤلفاتهم بمنأى عن النقد، وليس من الضروري قبول أخبارهم كما هي، بل لا بد من نقدها والتأكد من صحتها: «والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون، أو اعتبارهم.» (ج ١، ص ٣٥٢). وأما **الخاصية الثالثة**: التي تمتاز بها هذه المرحلة، فهي العمومية. فلقد كانت التواريخ في هذا العصر، عصر الطبري والمسعودي «عامة المناهج والمسالك» (ج ١، ص ٣٥٢). لقد كانت تواريخ «عالمية» لا تتقيد بعصر أو جيل أو إقليم، بل تؤرخ للإسلام ومختلف البقاع التي استقر فيها، كما تؤرخ للأمم والأجيال المعروفة قبله. والسبب في ذلك هو أن الدولة الإسلامية، في عهد الأمويين والعباسيين كانت واحدة عامة، تضم معظم البلدان التي يدين أهلها بالإسلام، مما دفع المؤرخين إلى تتبع أخبارها جملة وتفصيلاً.

وأما **المرحلة الثانية**، فهي مرحلة التواريخ الخاصة، عدل المؤرخ خلالها، «عن الإطلاق إلى التقييد، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد، فقيد شوارد عصره، واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر على أحاديث دولته ومِصْره» (ج ١، ص ٣٥٣). والسبب في ظهور هذه التواريخ الإقليمية هو انقسام الدولة الإسلامية إلى إمارات وممالك مستقلة، فنشأت من ذلك الحاجة إلى التأريخ لها وحدها، للتمكن من الإحاطة بأخبارها، والوقوف على تفاصيل أحوالها.

---

(٩) من الجدير بالإشارة هنا، أن تقسيم ابن خلدون لمراحل تطور التأليف التاريخي في الاسلام يتفق إلى حد كبير مع تقسيم هاملتون جب المستشرق المعروف. انظر مقالاته وأبحاثه المجموعة في: هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك؛ ترجمة إحسان عباس [وآخرون] (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ١٤٣ - ١٧٧. ومع ذلك فإننا نلاحظ أن حديث ابن خلدون هنا تنقصه الدقة حيث يتجاهل مؤلفات تاريخية مهمة ظهرت في المرحلة الثالثة والمرحلة الرابعة اللتين يصفهما بطغيان التقليد والاختصار عليهما. من ذلك مثلاً مؤلفات ابن الأثير وابن طباطبا وابن عذارى وغيرهم. (قارن ما يأتي بعد).

والمرحلة الثالثة هي مرحلة التقليد: فإذا كانت المرحلتان، الأولى والثانية، تتسمان بالتجديد، وتسايران حاجة العصر، فإن المؤرخين في المرحلة الثالثة هذه، مقلدون في الغالب: «ثم لم يأتِ من بعد هؤلاء إلا مُقلد وبليد الطبع والعقل أو متبلد، ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال. فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت من موادها[10] (. . .) يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها، ويغفلون أمر الناشئة في ديوانها (. . .) ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وَهْماً أو صِدْقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً إلى افتقاد أحوال مبادىء الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها». (ج ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤).

وأما المرحلة الرابعة والأخيرة، وهي التي عرفها عصر ابن خلدون، فقد أصيب فيها التأليف التاريخي بداء الاختصار، شأنه في ذلك شأن مختلف العلوم والفنون، حيث يعمد المؤلفون إلى تلخيص كتب المتقدمين في منظومات وأراجيز ومختصرات لا فائدة فيها. وهكذا أفرط مؤرخو هذا العصر، في الاختصار، «وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار. . .»[11] وهؤلاء «ليس يعتبر لهم مقال، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال، لما أذهبوا من الفوائد، وأخلو بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد». (ج ١، ص ٣٥٤).

* * *

لقد بلغت الكتابة التاريخية، إذن، في عصر ابن خلدون درجة من الانحطاط لا مزيد عليها. فلم يعد التاريخ يلبّي حاجة العصر، ولا يفي بالغاية التي يتوخّاها الناس منه. وإذا كان المؤرخون في المرحلتين الأولى والثانية قد صدروا في كتابة تواريخهم، وإلى حد ما، عن حاجات عصورهم، وعملوا هكذا على إرضاء قرّائهم، إذ كانوا «يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناؤها متشوقون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والمراتب صنائعهم وذويهم» فإن مؤرخي المرحلتين الثالثة والرابعة قد اقتصروا على تقليد المتقدمين «من غير تفطن لمقاصدهم» ولا معرفة بالأسباب التي حملتهم على سلوك النهج الذي ساروا عليه «عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون إسمه وأباه وأمه ونساءه، ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره. . .».

إن هذا المنهج الذي سلكه المؤرخون القدامى كان يفرضه الغرضُ الذي كان الناس

(١٠) انظر معنى العبارة في الملحق الخاص بالمصطلحات: صورة ومادة.

(١١) قلم الغبار من الأقلام المعروفة في تاريخ الخط العربي وهو أدق الأقلام وسمي بذلك لأن الحروف التي تكتب به دقيقة كحبات الغبار.

يَتَوَخَّوْنَهُ من التاريخ آنذاك. «وأما حين تباينت الدول، وتباعد ما بين العصور، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة، ونسب بعضها من بعض في قوتها وغلبتها، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها، فما الفائدة للمصنف لهذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب، من دولة قديمة لا يعرف فيها أُصُولَهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن **تحري الأغراض من التاريخ**». (ج ١، ص ٤٠٤).

على أن الأمر هنا لا يقتصر على مجرد تقليد هؤلاء لأولئك من حيث الشكل والطريقة، بل لقد نقلوا عنهم أخطاءهم من غير تمحيص ولا نقد كما وقعوا أنفسهم في أخطاء جديدة. «فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين سليل، والتطفل على الفنون عريق وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل». (ج ١، ص ٣٥١).

لماذا؟ وبعبارة أوضح ما هي هذه الأخطاء وما عواملها وأسباب الوقوع فيها؟

ب ـ أخطاء المؤرخين

لقد فصّل ابن خلدون القول في «ما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر... أسبابها» وأتى بأمثلة كثيرة متنوعة من مختلف المؤلفات والعصور، والظاهر أنه كتب في هذا الموضوع تحت وطأة تداعي المعاني، ولذلك جاءت آراؤه في هذا الصدد غير منظمة تنظيماً منهجياً واضحاً. ولكن مع ذلك فإنه من السهل تصنيف عوامل الخطأ وأسباب الكذب في التاريخ، حسب ابن خلدون، في ثلاثة رئيسية:

(١) **عدم التزام الموضوعية** سواء من جانب راوي الحادثة المشاهد لها، أو من طرف ناقل الخبر. ويرجع ذلك إلى جملة أسباب منها: «التشيعات للآراء والمذاهب. فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تَشَيُّعٌ لِرَأْيٍ أو نِحْلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك التشيع غطاء على عين بَصِيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في الكذب ونقله» (ج ١، ص ٤٠٩). ومنها أيضاً تقرب الناس لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك. ومنها المبالغات خصوصاً عند ذكر الأعداد، ويرجع ذلك إلى «ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان». (ج ١، ص ٣٦٧). ومنها كذلك تبرير الإنسان لبعض أعماله التي لا يقبلها الدين أو المجتمع، بإشاعة أن فلاناً من ذوي المكانة العليا، علمياً أو سياسياً، يأتيها ويقوم بها. وهكذا تستند عملية التبرير إلى الكذب واختلاق الأخبار والروايات المزيفة، كأن يبرر شارب الخمر مثلاً عمله بالقول أن هارون الرشيد خليفة المسلمين كان يفعل ذلك[١٢].

---

(١٢) انظر مناقشة ابن خلدون لهذه المسألة في: ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٥.

(٢) **عدم مراعاة قوانين الطبيعة**، وذلك كأن ينقل المؤرخ أو الراوي أخباراً عن حوادث مستحيلة الوقوع، نظراً لكون قوانين الطبيعة لا تسمح بحدوثها. ومن أمثله ذلك ما نقله المسعودي من أن الاسكندر غطس داخل صندوق من الزجاج داخل البحر. . . (ج ١، ص ٤١٠) وهذا خبر كاذب لأنه مخالف لقوانين الطبيعة لكون الغطس في الماء وداخل صندوق الزجاج لمدة طويلة يؤدي إلى الاختناق والموت.

(٣) **الجهل بطبائع العمران**، أي الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفية حدوثها، وذلك لأن «كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وما يعرض له من أحواله». (ج ١، ص ٤١٠) فكما أن للطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقها، فكذلك العمران البشري أو الاجتماع الانساني له عوارضه الذاتية الخاصة به. من هذه «العوارض» سنّة التطور. «فمن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام. وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يفطن إليه إلا الآحاد من أهل الخليقة» (ج ١، ص ٣٩٩). ومخاطر إغفال هذا التطور كثيرة وخطيرة، فقد يسمع الإنسان خبراً عن حادثة ممكنة الوقوع في عصره، منسوبة إلى عصر سابق لم يكن من الممكن حدوثها فيه، فيقبل السامع الخبر دون مراعاة لتبدل الأحوال ولسنّة التطور: «فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين، ولا يتفطن لما وقع من تغيير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كبيراً، فيقع في مهواة من الغلط». (ج ١، ص ٤٠١) ولكن هذا لا يعني أن على المؤرخ العدول بالمرة عن المقارنة، وقياس الغائب بالشاهد، والحاضر بالماضي، بل إن المقارنة ضرورية للمؤرخ، شريطة ألا يغفل التطور. إن على المؤرخ عندما يقارن الحاضر بالماضي، أو العكس، أن ينتبه إلى ما بينهما من وفاق أو خِلافٍ، ويعلل المتفق منها والمختلف (ج ١، ص ٣٩٩).

ومن أسباب الخطأ الذي يرتكبه المؤرخون نتيجة إغفالهم لسنّة التطور أيضاً، «الذهول عن تحري الأغراض من التاريخ» (ج ١، ص ٤٠٥). ذلك لأنه إذا كان لا بد للمؤرخ من أن يراعي تطور الأحداث وتغير العادات والمفاهيم والأخلاق عند نقده للأخبار، فعليه كذلك أن يراعي تطور نظرة الناس إلى التاريخ عندما يعتزم الكتابة فيه. إن على المؤرخ أن لا ينقل عن المؤرخين الذين سبقوه، ما كتبوه حرفاً بحرف، فينزع هكذا إلى تقليدهم دون الانتباه إلى الاهتمامات التي كانت تشغلهم والظروف التي وجهتهم أثناء انتقائهم للأحداث التاريخية. . . بل إن عليه أن يراعي أكثر مشاغل عصره هو، واهتمامات معاصريه، حتى يقدم لهم عن الماضي ما يروي ظمأهم ويعينهم على فهم الحاضر ومشاكله.

٣ ـ «معيار لتصحيح الأخبار»

تلك كانت على العموم أسباب الخطأ والكذب في التاريخ. فكيف يمكن تلافيها وتجنب مخاطرها؟

لقد نشأ «علم» التاريخ في الإسلام، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، جنباً إلى جنب مع علم الحديث: فلقد كان المؤرخون الكبار، الطبري مثلاً، من العلماء المحدثين والمفسرين الذين اشتغلوا، عن قرب أو بعد، بجمع الأحاديث وتدوينها. ونظراً إلى أن الأحاديث النبوية قد داخلها كثير من الوضع والتزوير، فقد كان على جامعي الأحاديث ومدونيها، التأكد من صحتها، أي من صحة نسبتها إلى النبي. وقد اتخذوا لذلك منهاجاً خاصاً، هو «التعديل والتجريح»[١٣]. أي النظر في مدى صِدْقِ الرواة ونزاهتهم. فالحديث الصحيح هو الذي ثبتت نسبته إلى الرسول عبر سلسلة تامة من الرواة النزهاء المعروفين بالتقوى والصلاح. وقد اصطنع المؤرخون الأول هذه الطريقة نفسها عندما بدأوا في كتابة سيرة النبي وسيرة الخلفاء، باعتبارهما مصدراً للتشريع، لا بد من التأكد مما يروى عنهما، ثم اتسعت دائرة العمل التاريخي، فعَمَّتْ هذه الطريقة، طريقة التعديل والتجريح، ميدان التاريخ كله. وإذا كان من غير الممكن في كثير من الأحيان تتبع الخبر إلى مصدره الأول عبر سلسلة الرواة، كما هو الشأن في الأحاديث وفي أخبار النبي على العموم، فإن المؤرخين كانوا يكتفون بذكر راوي الخبر أو الإشارة إلى مصدره، تبرئة لساحتهم مما قد يكون في الخبر من كذب أو زور. يقول ابن جرير الطبري في مقدمة كتابه: «فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا»[١٤].

وهكذا تبين أن طريقة «التعديل والتجريح» غير صالحة في التاريخ صلاحيتها في الأحاديث. وهذا بالضبط ما انتبه إليه ابن خلدون: إن منهج التعديل والتجريح صالح لنوع معين من الأخبار فقط، وبالتدقيق لـ «الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن، الثقة بالرواة بالعدالة والضبط». (ج ١، ص ٤١٣). إن الأخبار الشرعية لا تقرر واقعاً، فهي أوامر ونواهٍ، ويكفي في صحتها، ووجوب العمل بمقتضاها، ثبوتها عن الشارع. والسبيل الوحيدة للتأكد من ذلك هو «التعديل والتجريح». أما الأخبار التاريخية «الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل والتجريح ومقدماً عليه. إذ فائدة الإنشاء (الأوامر والنواهي) مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة». (ج ١، ص ٤١٣). والمقصود بالمطابقة هنا، مطابقة مضمون الخبر لـ «طبائع العمران». وهي «أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز

---

(١٣) لقد جعل المحدثون من «التعديل والتجريح» «علماً» مستقلاً هو «ذلك العلم الذي يبحث في الرواة حيث ما ورد في شأنهم مما يشينهم أو يزكيهم بألفاظ مخصوصة. وهو ثمرة علوم الحديث، والمرقاة الكبيرة منها، ويعرف أيضاً بعلم ميزان الرجال». انظر: مصطفى زيد، دراسات في السنة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٨)، ص ١٩ وما بعدها.

(١٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة المصرية (المطبعة الحسنية، [د.ت.])، ج ١، ص ٧.

صدقها من كذبها. وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ولقد عد أهل النظر في المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل». (ج ١، ص ١٤٢ - ٤١٣).

واضح من ذلك أن ابن خلدون يؤكد هنا، أن نقد الرواة لا يكفي وحده في التاريخ، لأن فائدته منحصرة في النوع الأول من أنواع الكذب في التاريخ، وهو النوع الناتج من عدم التزام الموضوعية من جانب الراوي. أما بالنسبة إلى الصنفين الآخرين من عوامل الكذب والخطأ في التاريخ، وهما عدم مراعاة قوانين الطبيعة، والجهل بطبائع العمران، فلا بد لتلافي مخاطرهما من شيء آخر سابق على نقد الرواة، وهو نقد «الرواية» نفسها، أي التأكد من معقولية مضمون الخبر، ومطابقته لما يقره العقل، والمقصود هنا ليس «الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الأمكان بحسب المادة التي للشيء». (ج ٢، ص ٥٠٦)، أي الإمكان الواقعي. وإذن، فإن الحَكَم هنا، ليس مطلق العقل، بل العقل التجريبي، العقل الذي يستمد مفاهيمه وقوانينه من الواقع مباشرة وبالخصوص الواقع الاجتماعي. ذلك لأنه لما كانت الحوادث التاريخية، حوادث اجتماعية بالدرجة الأولى، فإنه لا بد للمؤرخ من الاطلاع على كيفية وقوعها، ومن ثمة لا بد له من «العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بَوْنِ ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادىء ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه». (ج ١، ص ٣٩٩).

* * *

يتضح مما تقدم أن ابن خلدون يريد أن يجعل من التاريخ «شاهداً» على نفسه. فالتاريخ ليس مجرد حوادث تتعاقب في الزمان دون خضوع لعوامل معينة، بل هناك خيوط تنتظم هذا التعاقب، وثوابت توجه مسراه ومجراه. فكما أن الحوادث الطبيعية تجري وفق قوانين معينة، أي وفق «مستقر العادة» فكذلك الوقائع الاجتماعية والتاريخية - وبعبارة ابن خلدون. أحوال العمران - لها طبائع خاصة بها، «فإن كل حادث[15] من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله» (ج ١، ص ٤١٠). ولذلك فإن «القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما

(١٥) انظر معنى «حوادث» في اصطلاح ابن خلدون، والفرق بينهما وبين «الوقائع» في الملحق الخاص بالمصطلحات.

يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له (. . .) وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه» (ج ١، ص ٤١٣).

ولكن كيف السبيل إلى معرفة ما يحدث في العمران «من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه»، وتمييز ذلك مما يحدث فيه بالعرض فقط، ومما لا يمكن أن يعرض له؟

ذلك ما يبحث فيه «معيار» التاريخ[١٦]: علم العمران. هذا العلم الذي يقول عنه ابن خلدون: «اطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان» (حكيم الفرس)، وأيضاً، «اخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً». فما هو هذا العلم بالضبط: ما موضوعه، وما منهاج البحث فيه، وما هي فوائده وثمراته؟ ذلك ما سيكون موضوع البحث في الفصول الثلاثة التالية.

---

(١٦) نلاحظ أن كلمة «معيار» التي استعملها ابن خلدون هنا هي أحد الأسماء التي يطلقها الغزالي على المنطق. وبالتالي فإن علم العمران هو بالنسبة الى التاريخ بمثابة المنطق الى الفلسفة.

الفصل السادس

علم العمران موضوعاً ومنهاجاً

١ ـ مشروعية «العلم الجديد»: الموضوع

اكتشاف علم جديد: شيء خطير، خصوصاً بالنسبة الى عصر كان الناس فيه يعتقدون أن العلوم قد اكتملت، وأن القدماء لم يتركوا للمتأخرين ما يضيفونه إلى ميدان العلم والمعرفة.. ولكن ابن خلدون الواثق من نفسه، المطلع على مختلف علوم عصره، لم يتردد لحظة في الإعلان عن اكتشافه علماً جديداً، ألهمه الله إياه إلهاماً، وأن هذا الاكتشاف جدير بكل اعتبار، فهو لم يقلّد فيه لا «المعلم الأول» «ولا حكيم الفرس»، «ولا أيّاً من علماء الإسلام».

ولكن ابن خلدون الذي كان يصدر في كل آرائه وتفكيره عن مراعاة صارمة للمنطق، كان يتوجب عليه أن يثبت أولاً، أن هذا الذي اكتشفه هو «علم» حقاً، جدير بأن يحمل لقب «علم». وأن يبرهن ثانياً على أن هذا العلم، علم جديد، لم يسبقه إليه أحد من المتقدمين وأنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن العلوم المعروفة حتى عصره. إن هذا وذاك هو السبيل الوحيد لاثبات مشروعية هذا العلم، وفق قوانين المنطق السائد.

بخصوص المسألة الأولى يتعين البحث فيما إذا كان هذا العلم الجديد تتوافر فيه شروط العلم، فما هي هذه الشروط؟

كان المناطقة القدماء يرون أنه لا بد أن تتوافر في كل علم برهاني الأركان الأربعة التالية: الموضوع، والأعراض الذاتية، والمسائل، والمبادىء أو المقدمات... أما بخصوص الموضوع فالأمر واضح، يقول الغزالي: «إن لكل علم لا محالة موضوعاً ينظر فيه ويطلب في ذلك العلم أحكامه، كبدن الإنسان للطب، والمقدار للهندسة، والعدد للحساب، والنغمة للموسيقى، وأفعال المكلفين للفقه. وكل علم من هذه العلوم لا يوجب على المتكفل به أن

يثبت هذه الموضوعات فيه، فليس على الفقيه أن يثبت أن للإنسان فعلاً، ولا على المهندس أن يثبت أن المقدار عرض موجود، بل يتكفل بإثبات ذلك عِلم آخر»[1].

أما الأعراض الذاتية[2] فالمقصود بها: «الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم، ولا تقع خارجة عنه، كالمثلث والمربع لبعض المقادير، والانحناء والاستقامة لبعضها، وهي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة. وكالزوجية والفردية للعدد، وكالإتفاق والاختلاف للنغمات، أعني التناسب، وكالمرض والصحة للحيوان، ولا بد في أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية بحدودها على سبيل التصور. أما وجودها في الموضوعات فإنما يستفاد من تمام ذلك العلم، إذ مراد العلم أن يبرهن عليه فيه».

وأما المسائل فهي «عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية مع الموضوعات، وهو مطلوب كل علم، ويسأل عنها فيه (. . .) وكل مسألة برهانية في علم، فإما أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم أو الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه». بمعنى أن البحث والبرهان في كل علم، يدور حول بيان الأعراض الذاتية الخاصة بموضوع ذلك العلم وشرحها وإثبات نسبتها إليه، ثم دراسة هذه الأعراض الذاتية نفسها وبيان خواصها وما يعرض لها من الأحوال.

والركن الرابع والأخير هو المبادىء: «ونعني بها المقدمات المسلمة في ذلك العلم التي تثبت مسائل ذلك العلم، وتلك لا تثبت في ذلك العلم»[3]. ومبادىء البرهان هذه، أو مقدماته، إما أن تكون أوليات عقلية محضاً، أو قضايا تجريبية ضرورية، أو من قبيل الحدسيات. وهي تختلف من علم لآخر حسب طبيعة موضوع العلم.

تلك هي الشروط التي يجب أن تتوافر في كل علم برهاني، حسب المنطق القديم. وقد حرصنا على ذكرها لنثير الانتباه إلى مسألتين هامتين: **أولاهما** هي أن العلم بهذا المفهوم يبحث في خواص الأشياء التي تشكل موضوعه، لا عن العلاقات القائمة بينها. فالهدف هو الكشف عن «طبائع» الأشياء، لا عن القوانين التي تتحكم فيها أو تربط بعضها ببعض. **والمسألة الثانية** تتعلق بالمنهج. فالعلوم البرهانية علوم استدلالية: مقدمات فنتائج. وهي لا تعتمد الاستقراء إلا من حيث أنه يساعد على إثبات المبادىء والأفكار التي تقرر سلفاً.

على أساس هذا التصور لـ«العلم» ووفقاً لتلك الشروط بَنَى ابن خلدون علمه

---

(1) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ١٢٢. هذا ونحن نعتقد أن ابن خلدون قد اعتمد على هذا الكتاب وعلى كتاب معيار العلم في فن المنطق للغزالي أيضاً في دراساته المنطقية، وفي تحديده لعلمه الجديد حسب أطر المنطق القديم.

(2) انظر معنى الاعراض الذاتية في الملحق الخاص بالمصطلحات.

(3) الغزالي، نفس المرجع، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.

الجديد، علم العمران. وقد حرص على بيان أن هذا العلم تتوافر فيه الشروط المذكورة، يقول: «وكأن هذا[4] علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً» (ج ١، ص ٤١٣).

إن مهمة علم العمران، إذن، هي البحث في الأعراض الذاتية التي تلحق الاجتماع البشري، أي في الظواهر الاجتماعية. ولكن هذا البحث لا يستهدف دراسة القوانين التي تسير هذه الظواهر وفقها، بل يرمي إلى بيان أن هذه الظواهر تحدث في العمران البشري بـ«الطبع»، كما سنبين بعد قليل. أما نوع هذه العوارض الذاتية، فإن ابن خلدون يعطينا أمثلة منها في مكان آخر، إذ يقول: «اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم[5] والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال». (ج ١، ص ٤٠٩).

هذا عن الموضوع، والأعراض الذاتية والمسائل، أما عن المقدمات التي يقوم عليها البرهان في علم العمران، فإن ابن خلدون لا يشير إليها بشكل مباشر. ولكنه يؤكد مراراً أن براهينه في هذا العلم، براهين «وجودية» طبيعية، بمعنى أنها تستند على ما يحدث في الواقع الاجتماعي. ومن ثمة فإن مبادىء البرهان في علم العمران ستكون قضايا تجريبية اكتسبت يقينها من الحس والعقل معاً، أي بالمشاهدة والتكرار. وكمثال على ذلك نشير إلى هذه القضية التي يستند عليها ابن خلدون في كثير من براهينه، وهي أن «الإنسان مدني بالطبع» فلا يتصور وجوده إلا في مجتمع. وأنه لا بد، ليتم الاجتماع البشري من وازع يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض، وهو الملك والسلطان. هذه القضية ليست من أوليات العقل، لأن في

---

(٤) الإشارة هنا الى المعيار الصحيح الذي تحدث عنه في الفقرة السابقة، ج ١، ص ٤١٣، أي إلى علم العمران. وليست الإشارة الى «التاريخ» كما فهم ذلك بعض الباحثين:

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), p. 190, et Mohamed Aziz Lahbabi, *Ibn Khaldûn*, présentation, choix de textes, bibliographie par Mohamed-Aziz Lahbabi, Philosophes de tous les temps; 47 (Paris: Seghers, 1968).

(٥) هذا ويلخص ابن الأزرق في مخطوط له في الخزانة العامة في الرباط تحت عنوان بدائع السلك في طبائع الملك هذه الأعراض الذاتية للعمران، فيقول: «... ان من العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع أمور خمسة: البدو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجعة القفار وأطراف الرمال. والتغلب الذي غايته الملك بالعصبية القاهرة. والحضر الذي يستقر بالأمصار والمدن والقرى والمداشر اعتصاماً وتحصناً. والمعاش المبتغى به التماس الرزق كسباً وصناعة. واكتساب العلوم تعلماً وتحصيلاً». أما عن الكتاب فقد لخص فيه صاحبه مقدمة ابن خلدون مع إضافة أقوال وحكم منسوبة إلى حكماء الفرس واليونان. وسنعود إلى هذا الكتاب في مكان آخر.

مستطاع الإنسان أن يتصور إنساناً بدون مجتمع، ومجتمعاً بدون سلطة أو حكم، ولكنها قضية تجريبية، أو إحدى بديهيات الحس والتجربة[6].

علم العمران إذن تتوافر فيه الشروط المطلوبة في العلم. فهو لذلك جدير بهذا الاسم، ولكن هل هو علم جديد حقاً؟ للتأكد من هذه المسألة لا داعي لمقارنته بجميع العلوم المعروفة، بل يكفي إثبات مخالفته للعلوم التي يحتمل أن تلتبس به موضوعاً وغاية. وعلى رأس هذه العلوم، علما الخطابة والسياسة المدنية. ووجه المخالفة بينهما وبين علم العمران واضحة جلية. ذلك أن علم الخطابة «إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه». فهو أحد العلوم المنطقية. وفرق واضح بين «استمالة الجمهور»، وبين بيان ما يحدث في الاجتماع الإنساني بمقتضى طبعه. وأما علم السياسة المدنية فهو يهدف إلى «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحصل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه». وهذا شيء مخالف تماماً لما يهدف إليه علم العمران: إن السياسة المدنية تهدف إلى بيان ما ينبغي أن يكون، في حين أن علم العمران يدرس ما هو كائن. وإذن «فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه».

نعم هناك «مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهينهم، وهي من جنس مسائل علم العمران بالموضوع والطلب». من ذلك ما يرد في بعض أقوال الحكماء وما يذكر في بعض أبواب الفقه من أمور لها مساس بالشؤون الاجتماعية أو السياسية التي يبحث فيها هذا العلم الجديد. ولكن لا هؤلاء ولا أولئك اتخذوا هذه المسائل موضوعاً لدراسة مستقلة، وإنما ترد عندهم ـ عرضاً ـ وبمناسبات مختلفة. على أن أقرب الكتب إلى «علم العمران» هو كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي الذي بوب أبواب كتابه ـ كما يقول ابن خلدون ـ «على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس... وحكماء الهند... وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ» (ج ١، ص ٤١٧).

واضح من هذا أن ابن خلدون يرى أن الفرق الأساسي بين علمه الجديد، وبين كتاب السياسة للطرطوشي، ليس فرقاً في الموضوع أو المسائل، وإنما هو فرق في المنهج. لقد اتخذ الطرطوشي موضوعاً لكتابه قضايا الحكم، وسياسة الملوك وآدابها، ومزايا الحكم الصالح والقواعد التي يجب أن يراعيها الحكام في تدبير شؤون رعاياهم، كما تَعَرّض للمراتب

(٦) هذا ونحن نعتبر أن المقدمات الست التي استهل بها ابن خلدون أبحاثه في علم العمران، هي بمثابة «مقدمات» من هذا النوع، أي أنها بمثابة المبادىء التي يستند إليها البرهان في علم العمران. ومما يؤكد ذلك أن ابن خلدون قد سمى جميع فروع كتابه «فصولاً» ما عدا هذه المقدمات الست. انظر مزيداً من التفصيل حول هذه النقطة، وحول مضمون هذه المقدمات الست وعلاقتها بالبناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني في الفصل التالي.

السلطانية، والوظائف الحكومية، ومالية الدولة وجنودها، وغير ذلك مما يتعلق بتدبير الحكم[7]. وهذه المسائل هي جزء من المسائل التي يبحث فيها علم العمران، بل إنها تشكل المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون في مقدمته. ولذلك فإنه يعترف بأن الطرطوشي «قد حوم على الغرض»، أي أنه قد اقترب من تصور هذا العلم الجديد. ولكن مع ذلك فإن صاحب علم العمران كان واعياً للفرق الجوهري بين مقدمته وكتاب سراج الملوك. لقد سلك الطرطوشي في كتابه مسلك القدماء، فهو يذكر المسألة موضوع البحث، ثم «يستكثر من الأحاديث والآثار. . .» فطريقته طريقة وعظية تستند على الإقناع الخطابي، لا على البرهان العقلي. أما ابن خلدون فقد اتخذ لنفسه منهجاً آخر، منهجاً يستهدف دراسة الظواهر كما هي، ويعتمد في النتائج التي يقررها على البرهان، لا على الاقناع الخطابي، فما هو هذا المنهج: ما طبيعته وما خصائصه؟

٢ ـ علم العمران. . . والطبيعيات: المنهج

لقد كانت العلوم الإنسانية إلى وقت قريب تابعة للعلوم الطبيعية. هذه حقيقة يؤكدها تاريخ العلوم، خاصة منها علم الاجتماع الحديث. إن معظم الذين ساهموا في تقدم الدراسات الاجتماعية الحديثة، قبل أن تستقل نهائياً على يد دوركايم، قد نظروا إلى الظواهر الاجتماعية نظرة مستمدة من تصوُّرهم للطبيعة وظواهرها: وهكذا عرف علم الاجتماع الحديث اتجاهات بيولوجية (سبنسر) وميكانيكية آلية (هاريت وبارسيلو). . .»[8]، ولم يشذ عن هذا حتى أوغست كونت الذي يعتبر المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع. فقد تصور هو الآخر علمه الجديد على غرار علوم الطبيعة خاصة منها الفيزياء، فأطلق عليه أول الأمر إسم: «الفيزياء الاجتماعية» قبل أن يركب له إسماً خاصاً: «السوسيولوجيا».

ولعله من الطريف حقاً، أن نلاحظ هنا أن ابن خلدون قد فعل مثل ذلك أيضاً: فقد تصور هو الآخر علمه الجديد على غرار طبيعيات عصره التي هي امتداد لطبيعيات أرسطو. وهذه ملاحظة تساعدنا كثيراً على فهم أحسن لتصور ابن خلدون للعمران البشري ولعوارضه الذاتية، وبالتالي تلقي أضواء كاشفة على حقيقة علم العمران الخلدوني، موضوعاً ومنهاجاً وغاية.

يعرف المناطقة القدماء العلم الطبيعي بأنه: العلم الذي ينظر في جسم العالم وفي ما

---

(٧) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية؛ طبعة أنطوان غندور، ١٢٨٩ هـ).

(٨) سبيرو هاريت (Spiru Haret) استاذ في مدرسة الجسور والطرق في بخارست ألف كتاب الميكانيكا الاجتماعية سنة ١٩١٠. أما انتونيو بروتيوندو أي بارسيلو (Antonio Portundo Y. Barcelo) فهو استاذ اسباني في هندسة الطرق والجسور بمدريد ألف كتاب مباحث في الميكانيكا الاجتماعية سنة ١٩٢٥. انظر: عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨)، ص ١٧٦.

يعـرض له من الأحـوال من حيث السكـون والحـركـة والتغـير[9]. ويعـرّف ابن خلدون علم العمران بأنه العلم الذي ينظر في العمران البشري ـ ويمكن أن نقـول الجسم الاجتماعي ـ وفي ما يعرض له من الأحوال لذاته مثل التوحش والتأنس والعصبيات والملك. . . الـخ. فكما أن علم الـطبيعة ـ قديماً ـ يبحث في طبـائع المـادة، أي في الخصائص المـلازمة لهـا، أو أعراضهـا الذاتية التي تحدث فيها بالطبع، فكذلك علم العمران يبحث في «طبائع» العمـران. ومفهوم الطبائع هنا، أساسي في تصور ابن خلدون للاجتماع البشري، وهو نفس تصور علماء الطبيعة قديماً لطبائع المادة. فـالحركـة والسكون والتغـير تحدث في الجسم الـطبيعي، لا بفعل عـوامل خارجية، ولا بفعل العلاقـات القائمـة بين الأشيـاء في الطبيعـة، بل تحـدث فيه «بـالطبـع»: فالحجر مثلاً يتحرك إلى أسفل لأن من طبيعته أن يحصل له ذلك. فالحـركة إلى أسفـل حركـة بـالطبـع، وسببها من ذات الحجـر نفسه، وليست لكـون «الهواء يـدفعه إلى أسفـل أو تجذبـه الأرض إلى نفسهـا»[10]. وكذلـك الشأن بـالنسبة إلى الـظواهر العمـرانية ابتـداء من ظـاهـرة الاجتماع إلى ظاهرة الدولة: فكما أنه من طبيعة الانسان الاجتماع والتعـاون، لتحصيل غـذائه والدفاع ضد عدوان الحيوانات عليه، فإن فيه أيضاً طبعاً حيوانياً هو العـدوان. ومن هنا كـان الآدميـون «بالـطبيعة الإنسـانية يحتـاجون في كـل اجتماع إلى وازع وحـاكم يـزع بعضهم عن بعض» (ج ٢، ص ٤٣٩) وهـو الملك. وهكذا فكـما أن الملك طبيعي في الاجتـماع البشري، فإن «العوارض المُؤذِنَة بالهرم. . . تحدث للدولة، وكلها أمور طبيعية. وإذا كـان الهرم طبيعيـاً في الدولة كان حدوثه بمثابـة حدوث الأمـور الطبيعيـة، كما يحـدث الهرم في المزاج الحيواني». (ج ٢، ص ٦٩٢) فالمسألة إذن ليست قضية شروط معينة إذا توافـرت حصلت نتائـج معينة، وإذا زالت ارتفعت تلك النتائج. بل إن المسألة هنا مسألة طبع ملازم للظاهـرة الاجتماعيـة ما دامت موجودة.

نعم هناك أعراض غير ملازمة للشيء ملازمـة الذاتي لـه، هي أعراض مفـارقة تحـدث بفعـل عوامـل خارجيـة وتـزول بـزوال هـذه العـوامـل، والعلم الـطبيعي لا يبحث في هـذه الأعراض المفارقة، لأن العلم الحقيقي، حسب المفهوم القديم، هو العلم بمـا هو ثـابت، أي بمـا هو بـالطبـع. وكذلـك الشأن في علم العمـران، فهو يبحث «فيـما يلحق ـ العمران ـ من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه» أما ما يكون عارضاً، أي عرضاً مفارقـاً فهو «لا يعتـد به» مثله في ذلك مثل «مالا يمكن أن يعرض له».

لعله من الواضح الآن أن ابن خلدون لا يهـدف إلى دراسة الـظواهر الاجتـماعية بغيـة التعرف على القوانين التي تتحكم فيها، كما يقول بذلك معظم البـاحثين، بـل إنه يهـدف إلى بيان ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه. وفرق شاسع بين فكرة القـانون كـما نفهمها اليـوم، وفكـرة الطبـع كما كـان يفهمها القـدماء. إن فكـرة القانـون باعتبـارها عـلاقة ضروريـة بين حادثتين، أو مجموعة من الحوادث، لم تكن قد تبلورت بعد، ولم تكن العلاقـات بين الأشيـاء

(٩) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، ص ٣٠٣.
(١٠) نفس المرجع، ص ٣٨٠.

تستأثر باهتمام العلماء، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء، الخصائص الثابتة الملازمة لها دوماً، والتي تشكل «طبيعتها».

على أن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من هذا في بنائه لعلمه الجديد على غرار طبيعيات عصره: فكما أن النظر في الطبيعيات كان يتناول أولاً البحث فيما يلحق سائر الأجسام أولاً، ثم البحث بعد ذلك فيما هو أخصُّ، كالنظر في حكم البسيط والمركب، فكذلك علم العمران يبدأ بالبحث في العمران البشري على الجملة (ضرورة الاجتماع والسلطة، قِسْط العمران من الأرض، تأثير الهواء في أخلاق الناس وأحوالهم، تأثير الخصب والجوع.. تأثير العالم العلوي.. ثم بعد ذلك يبحث في البسيط من العمران (العمران البدوي)، ثم في المركب (العمران الحضري). ليس هذا فحسب، بل إنه كما أن للجسم مادة وصورة، فكذلك العمران: مادته الاجتماع البشري، وصورته الدولة. وكما أنه لا مادة بدون صورة، فكذلك لا يمكن أن يقوم عمران بدون ملك ودولة: «إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ـ فالدولة دون العمران لا تُتَصوّرُ، والعمران دون الدولة والملك متعذر..» (ج ٣، ص ٨٨٣). وكذلك الشأن بالنسبة الى عمر الدولة وطول أمدها، فهي تابعة في ذلك لقوة العصبية «لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية. فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمَدُ العمر طويلاً» (ج ٢، ص ٤٧٥).

* * *

نخلص من ذلك كله إلى نتيجة هامة، وهي أن ابن خلدون ـ خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين ـ لم يتحرّر نهائياً من أطر التفكير القديمة. لقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنئذ، وهي قوالب المنطق الأرسطي. وعلى الرغم من أن ابن خلدون كان يرى «أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها من المحسوس» وأنها بالتالي غير صالحة في ميدان السياسة لأن «السياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحَاقِهَا بِشَبَهٍ أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها» ومع أنه كان يرى أن القياس لا يصلح في ميدان العمران: «ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم...» (ج ٤، ص ٢٤٦) على الرغم من ذلك كله فقد بقي ابن خلدون، في تصوره للعمران البشري و«عوارضه الذاتية» متمسكاً بمقولات المنطق القديم[11].

---

(١١) يرى علي الوردي في كتابه: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢) أن «ابن خلدون كان ثائراً على الفلسفة القديمة بوجه عام وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص» (ص ٢) ويقول أيضاً: «وجاء ابن خلدون ثائراً على هذه=

نعم لقد انتبه ابن خلدون إلى أنه في ميدان البحوث الاجتماعية، تجب مراعاة «الإمكان الواقعي» لا «الإمكان العقلي المطلق لأنه لا يفرض حداً بين الواقعات»، كما أشرنا إلى ذلك سالفاً. ولكنه، سواء بشعور منه أو بدون شعور، قد أخضع الإمكان الواقعي هذا، لقوالب فكرية معينة، قوالب «فوق واقعية»، وذلك إلى درجة إنه لو سحبنا ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية من هذه القوالب، لوجدنا أنفسنا أمام مجرد «وصف طوبوغرافي» لبعض الحوادث الاجتماعية والتاريخية، ومن ثمة تفقدُ آراء ابن خلدون ذلك اللحام الذي جعل منها نظريات متماسكة إلى حد بعيد. وهذا يعني بصريح العبارة أن صاحب المقدمة لم يكن ذا منهج تجريبي خالص، كما يؤكد ذلك بعض الباحثين، فهو لم يكن يعمد إلى الاستقراء ليستخلص منه النتائج، بل كان يضع «النتائج» أولاً، ثم يلجأ بعد ذلك إلى استقراء الحوادث لتأييد صحتها. هناك مبادىء أو أحكام عامة أولاً، ثم هناك محاولة للبرهنة على صحتها بناء على مقدمات سبق تقريرها، وأمثلة منتقاة منْ حوادث التاريخ، انتقاءً لا يخلو من تعسف في بعض الأحيان. إن الاستقراء هنا ليس أساساً للبرهان، بل هو مكمل له من جهة، وشارح للمبدأ العام المقرر من جهة أخرى. وهذا ما جعل منهج ابن خلدون لا هو بالإستقرائي التجريبي ولا هو بالاستنباطي المحض بل هو مزيج منهما معاً.

- هو منهج استقرائي تاريخي، لأنه يَعْتَمِدُ في البرهان على استقراء جملة من الحوادث التاريخية في تسلسلها الزمني. إن ابن خلدون يتتبع ظواهر العمران واحدة بعد أخرى، حسب أسبقيتها الزمنية. لقد بدأ بالعمران البدوي وعوارضه الذاتية، كالنسب والحسب، والعصبية فالغلبة والملك والدولة، لينتقل إلى العمران الحضري وما يختص به من بناء المدن والأمصار، وما ينشأ فيه من الاحتكاك، والتبادل للخبرات، الشيء الذي تنتج منه عوارض خاصة بهذا النوع من العمران: الصناعات والمهن، والعلم والتعليم، والنشاط الفكري على وجه العموم. إنه من هذه الناحية، يبدو وكأنه يؤرخ لظواهر العمران، مما جعل بعض الباحثين يرون في مقدمته نوعاً من «تاريخ الحضارة».

وهكذا فإذا نظرنا إلى «المقدمة» من هذه الناحية فقط، جاز لنا أن نقول مع د. عبد الرحمن بدوي إن ابن خلدون كان «صاحب منهج تطبيقي، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنساني. إن بحثه موضعي طوبولوجي وصفي (...) فهو لم يهدف إلى وضع فلسفة سياسية ولا حضارية، بل إلى وضع بحث مونوغرافي وضعي تطبيقي للمجتمع الاسلامي في تطوره التاريخي حتى عصره»[١٢].

= المنطق الصوري، فهو يريد من المفكرين أن يكونوا أولي منطق مادي» (ص ٦٩). وإذا كنا نوافق الأستاذ الوردي في كون صاحب المقدمة كان يميل إلى منطق المادة أكثر من ميله إلى منطق الصورة، فإننا لا نوافقه في كون ابن خلدون قد تحرر نهائياً من الأطر القديمة للتفكير، ولا في كونه كان ثائراً على المنطق الأرسطي ثورة بيكون أو ديكارت أو غيرهما من رواد النهضة الفكرية الحديثة.

(١٢) عبد الرحمن بدوي، ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، [د.ت.])، ص ١٦١ - ١٦٢.

ـ ولكن ابن خلدون لم يعتمد هذا المنهج التاريخي ـ الإستقرائي ـ الوصفي وحده، بل اعتمد كذلك، وإلى حد كبير على الاستنباط. إن ابن خلدون لا يقتصر على ذكر ما حدث، بل يحرص أشد الحرص على إدخال ما حدث في إطار نظرية عامة يقررها أولاً: هو يبدأ بتقرير مبدأ أو نظرية، والغالب ما يجعل ذلك عنواناً لفصوله، ثم يعمد بعد هذا إلى البرهنة على ذلك المبدأ أو النظرية استناداً إلى ما قرره من قبل من مسلمات، أو نتائج سبق له أن برهن عليها، ومعززاً رأيه وبرهانه بأمثلة تاريخية واجتماعية. وغير خاف أنّ منهج ابن خلدون من هذه الناحية أشبه بالمنهج الهندسي الذي يقوم من حيث الشكل على ذكر النظرية، أولاً، ثم البرهان والأمثلة ثانياً، ويعتمد من حيث «الجوهر» على جملة من المبادىء والمسلمات. . ولكن مع فارق أساسي، وهو أن الهندسة تستند إلى مبادىء ومسلمات عقلية، في حين أن ابن خلدون يستند في براهينه على قضايا تجريبية كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

هذا المنهج الاستدلالي ـ التجريبي ـ التاريخي معاً[١٣]، قد أدخل كثيراً من التشويش على مقدمة ابن خلدون، وغير قليل من الغموض على آرائه ونظرياته: إن المنهج التجريبي ـ التاريخي قد أفقد الطريقة الاستدلالية تماسكها وطمس مظاهر الإنسجام فيها. مثلما أن المنهج الاستنباطي قد عمل من ناحيته على تفكيك المنهج التجريبي ـ التاريخي ـ وتحميله ما لا يطيق، الشيء الذي انعكس أثره على فصول المقدمة، وجعل الأفكار الواردة فيها تظهر أحياناً وكأنها متناقضة ومفككة: ومقسمة إلى أجزاء يختفي معها أو يكاد، الخيط الرابط بينها. وهذا ما أضر كثيراً بوحدة التفكير ووحدة الموضوع، على الأقل بالنسبة إلى الباحث الذي لم يكلف نفسه مشقة قراءة المقدمة مرات عديدة حتى يتمكن من تجاوز التقسيمات والتفريعات ويكتشف السلك الذي ينتظم فصول المقدمة وأبحاثها، ويتتبع أفكار ابن خلدون في كليتها ووحدتها وتناسقها الجدلي. إن مقدمة ابن خلدون أشبه ما تكون بهرم صلب البنيان، متماسك الجدران، متناسق الأجزاء. . . ولكن هذا التماسك والتناسق تخفيهما صفائح ملونة فوضوية الألوان والأشكال، ألصقت على جميع جوانب الهرم. فالذي يقتصر على الظاهر لا يرى إلا هذه الألوان الفوضوية واللوحات العديدة، وقد تستبد بناظره لوحة واحدة، فيحسبها الهرم كله. ولكن الذي يتعمق البناء ويتصفح أسسه وأركانه لا يلبث أن يكتشف في المقدمة بناءً هرمياً متماسكاً وضعت كل لبنة فيه في موضعها الذي تستحقه.

فما هو هذا البناء الهرمي، وما هي قواعده وأعمدته؟ ذلك ما سنحاول معالجته في الفصل التالي.

---

(١٣) إن منهج ابن خلدون هو أقرب إلى منهج الأصوليين منه إلى أي منهج آخر: فاستقراؤه ليس استقراءً تجريبياً محضاً، بل هو أشبه شيء بالقياس الأصولي. أضف إلى ذلك أن مصطلحاته «العمرانية» هي في الأصل مصطلحات أصولية، مثل: الضروري، الحاجي والكمالي، ومثل العوارض الذاتية، وكذلك استعماله لمفهومي العلة والسبب، والسبر والتقسيم. . . الخ. انظر معاني هذه المفاهيم في الملحق الخاص بالمصطلحات.

الفصل السابع

البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني

كيف تصور ابن خلدون «العمران البشري»؟ وما هي الأسس التي بنى عليها دراساته العمرانية؟ ثم ما هو المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاثه ونظرياته؟ . . . تلك هي المسائل الرئيسية التي سيحاول هذا الفصل معالجتها.

١ - بناء هرمي متماسك

استهل ابن خلدون أبحاثه في العمران البشري بست مقدمات[1]، تحدث في الأولى منها عن ضرورة الاجتماع وقيام السلطة، وتحدث في الثانية عن «قسط العمران من الأرض»، وفي الثالثة عن «تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم. . .»، وتحدث في المقدمة الرابعة عن «أثر الهواء في أخلاق البشر»، وشرح في الخامسة «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر واخلاقهم». أما المقدمة السادسة فقد خصصها للحديث عن «أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة». . . فما هو بالضبط موضع ومكان هذه المقدمات الست في البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني؟

لقد اتخذ فريق من الباحثين المقدمات: الثالثة والرابعة والخامسة أساساً انطلقوا منه لتحليل «رأي» ابن خلدون في مدى تأثير العوامل الجغرافية في الجماعات والأفراد، مما أدى بهم إلى عقد مقارنات بين ابن خلدون ومنتسكيو في هذا الصدد. وعلى الرغم من أن معظم هؤلاء قد أكدوا أن ابن خلدون لم يُغالِ في هذا الموضوع كما فعل منتسكيو فإنهم لم يترددوا في

---

(١) تشغل هذه المقدمات الست ما يقرب من ١٣٠ صفحة (من صفحة ٤٢٠ إلى صفحة ٥٥٠). انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥).

توجيه انتقادات كثيرة إلى صاحب المقدمة حول الدور الذي «يعزوه» للعامل الجغرافي في حياة الأفراد والجماعات.

أما المقدمة السادسة فإن جلّ الباحثين أغفلوا أمرها، والذين أشاروا إليها، لم يزيدوا على أن جعلوا منها أحد الأقسام التي «تحمل الطابع اللاعقلاني» في المقدمة، باعتبارها تبحث في مسائل النبوة والكهانة والسحر وما شاكل ذلك. ويؤكد ساطع الحصري[٢] أن هذه المقدمة، أو على الأقل القسم الأكبر منها، قد «كتب بعد إتمام المقدمة بمدة غير يسيرة». وهو يعتبرها من ضمن «المباحث الاستطرادية التي تأتي عرضاً وتستهدف سرد بعض المعلومات العامة، تمهيداً للأبحاث الأصلية أو إتماماً للفائدة»[٣]. وإلى مثل هذا ذهب علي عبد الواحد وافي في تعليق له حول هذه المقدمة[٤] حيث يقول، «لا يكاد موضوع هذه المقدمة وملحقاتها يمت بصلة إلى موضوع هذا الباب. وكان موضعها الطبيعي الباب السادس عند الكلام على الإلاهيات والتصوف والسحر...». ثم يضيف إلى ذلك قائلاً «هذا والبحوث التي ذكرها ابن خلدون في هذه المقدمة وملحقاتها إلى آخر هذا الباب بحوث استطرادية ليست من صلب بحوثه في علم الاجتماع». ويؤكد الحصري أن «دراسة المقدمة دراسة علمية دقيقة تتطلب تفريق مباحثها الأصلية ومباحثها الفرعية، ودرس كل منها على حدة حسب ما تتطلبه طبيعتها»[٥] ويقول علي عبد الواحد، الذي يؤيد الحصري في كثير من آرائه واستنتاجاته، «ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تتحقق أغراضه من دراساته في «علم العمران» إلا في البحوث الأصلية من مقدمته، أما بحوثها الاستطرادية، أو التمهيدية، فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق وجمعها وتلخيصها»[٦]. وقد انتقلت عدوى هذا الفصل بين المباحث الأصلية والمباخث الاستطرادية أو بين «الجانب العقلاني» و«الجانب اللاعقلاني» في تفكير ابن خلدون، إلى بعض الباحثين الغربيين، وفي مقدمتهم إيف لاكوست، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً. إن هؤلاء وأولئك يجعلون القارىء في حيرة من أمره، إذ يجد نفسه أمام شخصيتين «خلدونيتين» متناقضتين، شخصية ابن خلدون «العقلاني»، وشخصية ابن خلدون «اللاعقلاني»، وبالمثل فهم يجعلون المقدمة صنفين، ما كتب منها في قلعة ابن سلامة، وهو في جملته «أصيل»، وما كتب في القاهرة، وهو «استطراد» ونقل.

وفي رأينا، أن الطريقة المثلى في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تنطلق من النظر إليه

---

(٢) ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ١٢٣.

(٣) نفس المرجع، ص ١١٣.

(٤) تعليق رقم (٢٦٨ ب) في: ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠١.

(٥) الحصري، نفس المرجع، ص ١١٤.

(٦) انظر التمهيد الذي كتبه د. وافي للطبعة التي حققها من المقدمة (ج ١، ص ٢٥٩). هذا ومما يلفت الانتباه أن البحوث الاستطرادية هذه تشغل حسب تقدير الدكتور المذكور «معظم الباب السادس ونحو ثلاثة أرباع الباب الأول ونحو نصف الباب الثالث»(ص ٢٥٨) وهذا يعني، أن المباحث الاستطرادية في رأي د. وافي تشغل اكثر من ٦٠ بالمئة من صفحات المقدمة!

ككل، مع تجنب إخضاعه لمقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر والمفاهيم السائدة بين رجاله. وهكذا فإذا كنا نحن نرى اليوم في الكهانة والسحر والطلسمات. . . أموراً «غيبية» يجب إهمالها كلية، فإنه يجب أن لا ننسى أنها كانت في عصر ابن خلدون «ظواهر عمرانية»، منتشرة يسلم بـ «حقيقتها» ليس عامة الناس فقط بل كثير من العلماء والفلاسفة أيضاً. ومن هنا كان البحث في العمران البشري «وما يعرض له من الأحوال» يستلزم التعرض لهذه المسائل ومحاولة فهمها، بالبحث عن أصولها والدعائم التي تقوم عليها والنتائج التي تترتب عنها في ميدان «الاجتماع الإنساني» جملة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اعتقاد ابن خلدون في هذه «الغيبيات» لا يطعن في تفكيره ما دام العلم آنئذ كان يقبل مثل هذه الأمور، بل أكثر من ذلك، كان يمزجها بأبحاثه إلى درجة أنه استقر في الأذهان حينذاك أن «التجارب العلمية» لا تختلف في شيء عن أعمال السحرة. لقد كانت هذه وتلك داخلتين في إطار «قلب الطبائع»، سواء بـ «التجربة العلمية» أو بالأعمال السحرية التي تعتمد على الإيحاء والتأثير في الخيال كما يقول ابن خلدون.

نعم لقد كان ابن خلدون خلال تعرضه لهذه المسائل ينقل أكثر مما «يبدع». ولكن نقله هذا لم يكن عبارة عن جمع كل ما قيل بصدد هذه الأمور، بل كان نقلاً من «المستوى الرفيع». فهو لم يعتمد إلا آراء العلماء وأصحاب الاختصاص، بالإضافة إلى أنه قد حرص على إبداء رأيه، بترجيح قول على قول أو بالإتيان بنظرية جديدة، كتفسيره مثلاً الاشتغال بالكيمياء بالعامل الاجتماعي، فابن سينا قد أنكر القول بإمكانية تحول المعادن إلى ذهب لأنه كان غنياً، أما الفارابي الفقير المحتاج فقد ارتأى أنه من الممكن ذلك. (ج ٤، ص ١٢٢٤). وبقطع النظر عن قيمة هذا النوع من التفسير، فإنه على كل حال تفسير يعبر عن رغبة صاحبه في إيجاد مبرر معقول لهذه الظواهر العمرانية «اللامعقولة». إن محاولة إخضاع جميع هذه الظواهر، ومن بينها الكهانة والسحر، للبحث العقلي لا يضر في شيء عقلانية ابن خلدون. أما أن يكون صاحب المقدمة قد أخطأ أو أصاب في ما انتهى إليه من آراء وأحكام فهذا أمر آخر. إنه ليس من الضروري ليكون الانسان عقلانياً أن يصادف الصواب دائماً.

وهكذا فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل، في المقدمة، ليست بحوثاً استطرادية، بل هي جزء لا يتجزأ من الهرم العمراني الخلدوني. على أنه قد يكون من المقبول إلى حد ما، الفصل بين ما هو من صلب الموضوع وما هو مجرد استطراد، لو أننا أمام إحدى تلك المؤلفات الموسوعية التي تزخر بها المكتبة العربية القديمة، كمؤلفات الجاحظ مثلاً، الذي عمد إلى الاستطراد قصد التنويع والترويح. أما وأننا بصدد دراسة فكر ابن خلدون، هذا الرجل الذي التزم المنطق سواء في تفكيره وتحليلاته واستنتاجاته، أو في تركيب مقدمته وتبويبها، فإنه سيكون من الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل، وما هو مجرد استطراد في المقدمة. نعم، صحيح أن ابن خلدون قد أضاف إلى مقدمته فقرات وربما فصولاً كاملة بعد مغادرته قلعة ابن سلامة، كما بينا ذلك من قبل، ولكن صحيح أيضاً أنه كان يحرص أشد الحرص على وضع كل فقرة يضيفها، في المكان الذي يراه لائقاً بها. ولقد كان لديه من

الوقت[7] ما يكفي ليراجع ترتيب فصول مقدمته، وليضع كل فكرة في موضعها المناسب. . . وقد قام بذلك بالفعل.

وفي رأيي أن مقدمة ابن خلدون، سواء من حيث مضمونها أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها وتناسق أجزائها، تشكل بناء هرمياً متماسكاً. ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد، ليس تلك «الهوة» المزعومة بين «البحوث الأصلية» و«البحوث الاستطرادية»، بل إن الذي يثير الانتباه والإعجاب معاً، هو ذلك التماسك المنطقي المتين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها. بل إن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يحرص على التوفيق بين الأسبقية الزمنية والأسبقية المنطقية للحوادث التاريخية. وقد أشار بنفسه إلى ذلك حينما قال، وهو يقدم تصميم الكتاب الأول الخاص بالعمران: «. . . وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها[8]، كما نبين لك بعد، وكذلك تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الحاجي[9]. وجعلت الصنائع من الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران. . .». (ج ١، ص ٤١٩).

لقد حرص ابن خلدون على تقديم السابق زمنياً على المتأخر، والبسيط على المركب، وما يعتبره مقدمة أو سبباً على ما يعتبره نتيجة؛ فالعمران البدوي أسبق لأنه أبسط أنواع العمران أولاً، ولأن المشاهدة تدل على ان سكان المدن والأمصار يرجع أصلهم إلى البادية. . . وفي العمران البدوي تعيش جماعات بشرية تتدرج حياتها من البساطة إلى التعقيد، فالبدو الرحل أولاً، ثم رعاة الشياه المتنقلون ولكن في حدود، ثم المقيمون في التلال والسهول المشتغلون بالزراعة. والرابطة الاجتماعية في هذا النوع من العمران هي النسب. والنسب، سواء كان «حقيقياً» أو «وهمياً» تعتمد فاعليته على الحسب. والنسب والحسب معاً هما أساس الرابطة الاجتماعية العامة، العصبية، وكما أن العصبية جامعة، فهي أيضاً مفرقة، ومن هنا التنازع والغلبة، ثم الملك والدولة. . . والملك مدعاة للنزول إلى المدن والأمصار وتشييد البنيان والآثار. وكما تفرض الحياة في البادية التنقل والترحال طلباً للعشب والمرعى وبالتالي ضعف الاتصال والاحتكاك بين السكان، فإن حياة المدينة، وهي حياة استقرار تفرض التعاون وتبادل الخبرات والخدمات، فتنشأ الصناعات، وتنتشر العلوم. . . الخ.

تلك هي الخطوات التي سار عليها ابن خلدون، واحدة بعد أخرى، في دراسته للعمران البشري. وهي خطوات من ينظر إلى الحياة البشرية نظرة مؤرخ، يتتبع الحوادث

---

(٧) إن المدة الفاصلة ما بين انتهاء ابن خلدون من تحرير أول نسخة من مقدمته بقلعة ابن سلامة سنة ٧٧٩، والمدة التي حرر فيها إحدى النسخ الأخيرة في مصر، وهي أساس الطبعات المتداولة وكان قد أهداها لجامعة القرويين بفاس سنة ٧٧٩. . . هي مدة عشرين عاماً.

(٨) الاشارة الى بقية الفصول.

(٩) انظر معنى، ضروري، حاجي، كمالي، في ملحق المصطلحات.

حسب تسلسلها الزمني، ونظرة «المنطقي» الذي يبدأ دوماً من البسيط إلى المركب، ولقد كان ابن خلدون كلا الرجلين معاً.

ليس هذا فحسب، فابن خلدون لا يتتبع هذا الترتيب التاريخي ـ المنطقي في أبحاثه حول العمران البدوي والحضري والعلاقة بينهما فقط، بل إنه يفعل الشيء نفسه في تصوره للعمران البشري جملة، وهو التصور الذي يشرحه في المقدمات الست المذكورة. فهنا أيضاً انطلق من «البداية»، من أصل الاجتماع، وأصل السلطة في المجتمع، لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن «قسط العمران من الأرض» وبيان الأسباب والعوامل التي جعلت بعض أجزاء اليابسة معمورة، وبعضها الآخر قليلة العمران أو خالية منه بالمرة[10]. وكما يختلف العمران قوةً وضعفاً، سعَةً وانتشاراً باختلاف الأقاليم تختلف المظاهر العمرانية من مسكن وملبس ومأكل، وتختلف ألوان الناس وأحوالهم النفسية وطبائعهم وعاداتهم بل وقدراتهم العقلية باختلاف طبيعة المناخ من حيث الاعتدال واختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب.

ثم إنه لما كان الإنسان ليس جسماً فقط، بل هو نفس أيضاً، فإن فاعليته لا تتحكم فيها العوامل الطبيعية المذكورة وحدها، بل هي مشروطة بأحواله النفسية ودوافعه الروحية والفكرية. وهكذا فإذا كانت «العصبية»، مثلاً، راجعة في تأثيرها وفاعليتها إلى «خشونة البداوة»، وهي نمط من الحياة خاضع لظروف طبيعية ومعاشية قاسية، فإنها، أي العصبية لا تقوم بدورها الاجتماعي والسياسي، دور تشييد الملك والدول إلا إذا عززتها دوافع روحية معينة وفي مقدمتها عامل الدين، «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها». (ج ٢، ص ٤٦٧).

من هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى «إقحام» ابن خلدون لما ورد في «المقدمة السادسة» من أفكار وآراء، ضمن ما سجله في المقدمات الخمس الأخرى من نظريات. . . ومن هذه الزاوية أيضاً يجب أن نتبين العلاقة بين هذه المقدمات جميعها، وبين أبواب وفصول «كتاب العمران»، وهي في نظرنا من نوع علاقة الأساس بالبنيان.

إن المقدمة الأولى، وهي في «ضرورة الاجتماع» تبحث في العوامل التي جعلت الاجتماع ضرورة تفرض نفسها على بني البشر. وهذه العوامل قسمان، ١ ـ التعاون من أجل تحصيل الغذاء: إن قدرة الواحد من البشر لا تكفيه في تحصيل حاجاته من المأكل والملبس وغيرهما من الضروريات، فلا بد من اجتماع قُدر أفراد كثيرين يتوزعون العمل فيما بينهم من فلاح

(١٠) يقسم الجغرافيون القدماء المعمور من الأرض، أي اليابس منها باستثناء أمريكا واستراليا اللتين لم تكونا معروفتين، الى سبعة أقاليم تمتد من الجنوب الى الشمال، ابتداء من خط الاستواء، فالاقليم الأول المار من خط الاستواء هو أول الأقاليم المعمورة من جهة الجنوب، أما السابع فهو آخرها من جهة الشمال. على أن بعضهم، خاصة ابن رشد، كان يرى ان ما وراء خط الاستواء من جهة الجنوب شبيه بما بعده من جهة الشمال من حيث العمران. . . وابن خلدون لا يستبعد ذلك. انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٤٣٨ ـ ٤٤٠.

وطحان وخباز وخياط. . . الخ - ٢ - التعاون من أجل حفظ البقاء، وذلك بدفع عدوان الحيوانات وعدوان الناس بعضهم على بعض مما يستلزم قيام وازع بينهم هو الملك والدولة. . . ومن هذه المقدمة، التي يحيل إليها ابن خلدون كثيراً، تتفرع آراؤه في الحكم وأنواعه وأطواره ومستلزماته ونتائجه.

أما المقدمات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة فهي تبحث في طبيعة العوامل المادية التي تؤثر في حياة الناس أفراداً وجماعات، فهي تفسر اختلاف أقاليم المعمور في درجة عمرانها، واختلاف المظاهر العمرانية في الأقليم الواحد، ثم اختلاف الأحوال الجسمية والنفسية والعقلية للأفراد والجماعات. . . ويمكن اعتبار «الحقائق» التي يقررها ابن خلدون في هذه المقدمات أساساً لنظريته في انقسام العمران إلى بدوي وحضري واختلاف نمط المعيشة والظواهر الاجتماعية والفكرية في كل منها.

أما المقدمة السادسة فتبحث في إمكانية تأثير العوامل الروحية في الأفراد والجماعات، وبيان كيفية هذا التأثير ومداه. ولما كان تأثير العامل الروحي يرجع في الغالب إلى الوحي أو النبوة باعتباره إدراكاً فوق الإدراك البشري، كان من اللازم، في نظر ابن خلدون، «بيان حقيقة النبوة» وتفصيل القول في أصناف «المدركين للغيب»، والنظر في صحة أو بطلان ما يدعيه هؤلاء. . . تماماً كما كان من اللازم شرح تأثير المناخ والهواء والخصب. . . الخ، في أحوال البشر.

* * *

وهكذا يبدو واضحاً أن تصور ابن خلدون للعمران البشري قائم على أساس نظرته إلى الكون والإنسان، وهي النظرة التي كانت سائدة قبل عصر النهضة: الانسان جسم ونفس، وهو في مركز الكون، جسمه جزء من العالم المادي فهو معرض لتأثيره، ونفسه من العالم الروحي وهي كذلك خاضعة لتأثيره. . .

نعم إن ابن خلدون لم يأت بجديد بخصوص هذه المسألة. ولكن الجديد حقاً هو محاولته تمديد هذه النظرة إلى الانسان، التي كانت سائدة في عصره، تمديدها إلى العمران ككل، وقد استطاع ابن خلدون بواسع اطلاعه وثاقب فكره، سد كثير من الثغرات التي تقف حجر عثرة أمام مثل هذه المحاولة الشائكة.

لقد حاول بكل قواه إظهار التكامل بين ما هو روحي وما هو مادي، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، بين ما تقتضيه «طبائع العمران» وبين ما تقرره المشيئة الإلهية، وبالجملة فقد حاول أن يجعل من مجموع الظواهر العمرانية، من البداوة إلى الحضارة، من العصبية إلى الدولة، من الخلافة إلى الملك، من التجارة وأنواع الكسب إلى العلوم وأنواعها، من العقل والتفكير المنطقي إلى النبوة والكهانة والسحر، من الطب إلى الكيمياء والتنجيم. . . حاول أن يجعل من كل ذلك مظاهر خاضعة للمعقولية، قابلة للدراسة والتفسير لأنها كلها تخضع للمشاهدة والتجربة والاستقراء.

٢ ـ محور النظرية: الدولة

هذه النظرة الكلية إلى العمران البشري قد مكّنت ابن خلدون من أن يلمّ في دراساته العمرانية بكثير من الظواهر الاجتماعية، فقد حاول استقصاءها إبتداء من خشونة البداوة إلى رقّة الحضارة. وهو في كل ذلك يحاول أن يبحث لكل ظاهرة من الظواهر عن طبعها أو طبيعتها الخاصة، في نفس الوقت الذي يجتهد فيه في ربط الأجزاء بالكل.

ولكن يجب ألّا نذهب بعيداً في تفسير «كلية» العمران عند ابن خلدون فنحمّل آراءه ما لا تتحمله، إن الرجل كان يصدر في تفكيره عن مقولات المنطق القديم. وإذا كان يتجاوز أحياناً مبدأ الهوية وعدم التناقض، وينظر إلى الحوادث الاجتماعية من خلال تناقضاتها وانتقالها من حال إلى حال، فإنه من جهة أخرى يتمسك بقوة بمبدأ «المادة والصورة». . . وهكذا فكما أن كل شيء في الوجود ـ حسب المنطق القديم ـ مادة وصورة، فكذلك العمران، مادته الاجتماع البشري، وصورته الدولة. ولما كانت الصورة هي المقومة للشيء وبها يتعين وجوده، فكذلك الدولة بالنسبة إلى العمران، هي المقومة له، والحافظة لوجوده. ومن ثمة فإن كلية العمران عند ابن خلدون تتجسد في الدولة. إن الدولة «هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها»، (ج ٢، ص ٦٧٩). «الدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتمس فيه ضوال الحكم. . . وما نفق فيها نفق عند الكافة» (ج ١، ص ٣٨٩) والعمران إنما يكثر ويزدهر حيث تكون الدولة «كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد» (ج ٣، ص ٨٧٢). وأيضاً «إن الحضارة في الأمصار من قِبَلِ الدولة، وإنها ترسخ لاتصال الدولة ورسوخها». (ج ٣، ص ٨٧٥).

لقد تصور ابن خلدون، إذن، العمران البشري على أساس أن الدولة هي المحور الذي تدور حوله شؤون الاجتماع والهيكل الذي يقوم عليه نسج الحياة الاجتماعية، ولذلك كانت المسألة الأساسية التي شغلت باله والتي تدور عليها أبحاثه ودراساته هي، كيف تنشأ الدول، ما هي عوامل ازدهارها وأسباب هرمها؟

نجد هذه المسألة في طول المقدمة وعرضها، ففي خطبة كتابه ينتقد المؤرخين لكونهم يُدَوّنونَ أخبار الدول **دون بيان لأصولها**، فهم «إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بَعْدُ إلى افتقاد **أحوال مبادىء الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها**، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسقها حسبما نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب» (ج ١، ص ٣٥٤). ويتحدث عن موضوع كتابه فيقول، «أنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً (. . .) وأبديت فيه **لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً**» ثم يضيف قائلاً، «وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك **بِعِلَلِ الكوائن وأسبابها**، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها» (ج ١، ص ٥٥٥).

وهذا الذي يؤكده ابن خلدون في خطبة كتابه ينطبق تمام الانطباق على تركيب المقدمة. لقد قسم المقدمة إلى فصول رئيسية (أبواب) يدور البحث في الأول منها حول العمران البشري على الجملة، فهو بمثابة مدخل عام. ولكنه مدخل يتجلى منه لأول مرة أن الذي يشغل بال المؤلف هو الدولة أو الملك: الاجتماع ضروري للإنسان، ولكن هذا الاجتماع لا يتم وجوده إلا بوجود وازع، وهذا الوازع لا بد أن يكون واحداً من بني البشر، «تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها» (ج ١، ص ٤٢٢). أما الباب الثاني، وهو الخاص بالعمران البدوي، فإن ابن خلدون يسير فيه وفق خطة معينة تؤدي به في النهاية إلى بيان كيفية نشوء الدول. وأما الباب الثالث وهو أهم أبواب المقدمة كلها فيخصصه للبحث في أصل الدولة ومراحل تطورها وعوامل هرمها، حتى إذا انتهى من ذلك انتقل إلى الوظائف السلطانية، ثم الى الحديث عن مالية الدولة... الخ. تأتي بعد ذلك الأبواب الثلاثة الأخيرة، وموضوعها مختلف الظواهر المرافقة لقيام الدول أو الناتجة منها، كبناء المدن وتشييد الآثار، وأنواع الكسب، ثم أنواع النشاط الفكري والثقافي.

إن الدولة إذن هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته، وليست العصبية، أو الصراع بين البدو والحضر، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين(١١). نعم إن العصبية تحتل في نظرية ابن خلدون حول الدولة مكان حجر الزاوية، وآراؤه فيها طريفة مبتكرة ومتماسكة تكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها. ولكن مع ذلك فإن العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها، وإنما هي «تجري» إلى غاية معينة هي الملك. فالملك أو الدولة هو الغاية من البحث، والعصبية وسيلة أو أداة للتفسير. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الصراع بين البدو والحضر، فابن خلدون لم يتخذ من هذه المسألة موضوعاً للبحث والدراسة، بل إننا نشك في كونه قد انتبه بعمق إلى هذا «الصراع»، فقد نظر إلى العمران البدوي، لا على أنه نقيض للعمران الحضري، بل على أنه أصل له ومادة. فالمسألة بالنسبة إليه مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية لا مسألة صراع بين نمطين من الحياة(١٢). نعم إنه يتحدث عن الانتقال من البداوة إلى الحضارة، ولكن هذا الانتقال بالنسبة إليه ليس نتيجة صراع اجتماعي، وإنما هو أمر «يحدث بالطبع» كما سنشرح بعد. إن البدو والحضر، والعصبية والحضارة، ظواهر عمرانية مرتبطة بالدولة باعتبارها صورة للعمران والشكل الحافظ لوجوده، وبالتالي العمود الفقري للدراسات العمرانية الخلدونية.

---

(١١) ساطع الحصري في كتابه: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، وعلي الوردي في كتابه: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، الأول يجعل محور النظريات الخلدونية هو العصبية، والثاني يجعله الصراع بين البدو والحضر.

(١٢) يجب أن نفرق بين آراء ابن خلدون كما فكر فيها وبين ما نفهمه نحن منها. فإذا كنا نفهم من مجمل آرائه أنها تعكس ذلك الصراع بين البدو والحضر الذي شهده عصره، فإن ابن خلدون لم يبن نظرياته على هذا الصراع، فشؤون العمران بالنسبة إليه ليست نتيجة صراع اجتماعي بل هي خصائص وطبائع ملازمة له.

الفصل الثامن

هوية علم العمران
إجمال ومناقشة

١ ـ «ثمرة» علم العمران

حاولنا في الفصول الثلاثة الماضية أن نتفهّم تصوّر ابن خلدون للعمران البشري الذي جعله موضوعاً لعلمه الجديد. وشرحنا كيف أن صاحب المقدمة قد حرص على إثبات مشروعية علمه هذا، سواء من حيث استحقاقه للقب «علم»، أو من حيث كونه علماً جديداً لم يسبقه إليه أحد من المفكرين السابقين، ومن ثمة كان عليه أن يثبت مخالفة موضوع علمه هذا، للموضوعات التي تبحث فيها العلوم السائدة في عصره والعصور الماضية. وقلنا إن الفرق الأساسي بين علم العمران الخلدوني و«علم السياسة» كما بحث فيه صاحب كتاب سراج الملوك، هو فرق في طريقة البحث والمعالجة أكثر منه فرقاً في الموضوع. أما الآن، فعلينا أن نحاول استكمال فهمنا لتصور ابن خلدون لعلمه الجديد من زاوية أخرى: زاوية الغاية التي يهدف إليها من إنشاء هذا العلم. ومن ثمة فلا بد لنا من التسائل: لماذا علم العمران: ما فائدته وما ثمرته؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن فكرة هذا العلم الجديد قد استوحاها ابن خلدون من خلال مطالعاته لكتب التاريخ، باحثاً عن دروس و«عبر» من الماضي تعينه على فهم الحاضر الذي أثقلت على فكره مشاكله وأحداثه، إلى درجة قرر معها الانسحاب من خضم الحياة السياسية والتفرغ للمطالعة والدرس، أي لتأمل هذه المشاكل ومحاولة فهم طبيعتها وأسبابها. إن طريق ابن خلدون إلى عمله الجديد، هو التاريخ، وبالضبط ذلك الترابط بين الماضي والحاضر، الذي اكتشفه في فترة توتره النفسي العميق، التي تحدثنا عنها من قبل. ومن هناك كان تصوره لعلم العمران باعتباره يصلح أن يكون «معياراً» يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه من الأخبار ـ وبالتالي فإن علم العمران من هذه الناحية. أداة لا غنى عنها للمؤرخ إذا هو أراد أن ينقل لمعاصريه، وللأجيال الآتية من بعده، صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة، عن الماضي وحياة الأجيال الماضية. . . ولكن هل تنحصر فائدة علم العمران في

هذه المسألة وحدها؟ وهل كانت الحاجة إلى معيار لتمحيص الأخبار، هي الدافع الوحيد، الحقيقي، الذي حمل صاحب المقدمة على إنشاء علمه الجديد؟

إن ابن خلدون يقرر مبدئياً، طبقاً لرأي الحكماء، أي المناطقة: أنه «إذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من عوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه»[1]. ولكنه يعقب على ذلك، تبريراً لإغفال الحكماء لهذا العلم الجديد، وعدم كتابتهم فيه، فيقول: «لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا ـ أي علم العمران ـ إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة: لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة، فلهذا هجروه». (ج ١، ص ٤١٥).

إن موقف ابن خلدون، هنا، واضح وغامض في الوقت نفسه: هو واضح من حيث يؤكد أن «ثمرة» علم العمران هي تصحيح الأخبار. ولكنه غامض من حيث إنه يؤكد من جهة أخرى ان مسائل هذا العلم «في ذاتها واختصاصها شريفة»، دون ان يبين نوع هذا «الشرف» وحقيقته. فماذا يعنيه ابن خلدون بذلك؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التعرف أولاً على ما يقصده «الحكماء» بـ : «شرف» العلم. والجواب عن هذه النقطة يقدمه لنا الغزالي مرة أخرى. يقول أبو حامد في كتابه ميزان العمل[2]: «إن شرف العلم يدرك بشيئين: أحدهما بشرف ثمرته، والآخر بوثاقة دلالته». فعلم الطب مثلاً أشرف من الحساب باعتبار الثمرة «لأن صحة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير». ولكن الحساب أشرف من الطب باعتبار وثاقة الدليل. لأن العلم بمسائل الحساب علم ضروري غير متوقف على التجربة، بخلاف الطب. ومع ذلك فإن «النظر إلى شرف الثمرة أولى من النظر إلى وثاقة الدليل».

وعلى هذا فالعلوم، إما أن تكون شريفة لكونها تنفع الإنسان بكيفية مباشرة في الحياة الدنيا: العلوم الطبيعية، أو في الحياة الأخرى، العلوم الدينية، وإما أن تكون شريفة من حيث إنها تخدم العقل وتشبع فضوله في المعرفة، وتعينه على التقدم في العلوم. وعلم العمران من الناحية الأولى شريف لأن ثمرته تصحيح الأخبار، مما يساعد الإنسان على معرفة الماضي على حقيقته واستخلاص الدروس من وقائعه وأحداثه، الشيء الذي يفيده في حياته الدنيا، ويذكره بحياته الأخرى. ومن هنا كانت فائدة التاريخ أنه «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة

---

(١) هذه العبارة من أكثر عبارات ابن خلدون غموضاً والتواءً ومعناها، أنه كلما توفر لدى الباحث موضوع واقعي يمكن للعقل أن يبحث فيه ويبين خصائصه، كان من الواجب انشاء علم جديد خاص بهذا الموضوع.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ ٣٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٥١.

الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا» (ج ١، ص ٣٦٢). ولكن مع ذلك فإن ثمرة علم العمران من هذه الناحية، ثمرة ضعيفة، لأنه لا يقدم لنا هذه الثمرة مباشرة، بل عبر التاريخ.

ولكن علم العمران لا يقتصر شرفه على هذه الناحية فحسب، فهو كما قلنا علم شريف من حيث «مسائله في ذاتها واختصاصها». أي من حيث كونه علماً برهانياً متين الأدلة وثيق البراهين. وهذا ما أغفله الحكماء ولم ينتبهوا إليه. إن علم العمران لا يقتصر على ذكر ما حدث كما هو الشأن بالنسبة إلى التاريخ، بل إنه يبين كيف، ولماذا حدث ما حدث «بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه» هو علم يشرح «من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع التقليد من يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك» «... داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً، وذلك من الحكم النافرة صعاباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً». (ج ١، ص ٣٥٦).

تلك هي مسائل هذا العلم الجديد، وذلك هو شرفها «في ذاتها واختصاصها»، كيف لا، وصاحب هذا العلم يقول عن كتابه، «ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والحِول، في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملّة، ومدينة وحلّة، وعزة وذلّة، وكثرة وقلّة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله، فجاء هذا الكتاب فذّاً بما ضمّنته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة» (ج ١، ص ٣١٧).

إن هذه العبارات التي يقدم بها ابن خلدون كتابه ويحدد من خلالها علمه الجديد، موضوعاً وغاية، ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى ما نحن بصدد البحث فيه. فهي تعيننا على تصور أحسن لعلم العمران الخلدوني والغاية التي أنشأه من أجلها. وتجنباً للاطالة، ولما قد يكون هناك من تكرار لما سبق أن أشرنا إليه أو قررناه، نكتفي هنا بإبراز المسائل الهامة الآتية:

الأولى: هي ما تشير إليه عبارة ابن خلدون هذه: «داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص». لقد وردت هذه العبارة ضمن الفقرات التي قدم بها لكتابه بجميع أقسامه: المقدمة والتاريخ. ونحن نعتقد أنه يشير هنا إلى أن المقدمة التي ضمنها علمه الجديد هي مدخل إلى التاريخ، يشرح فيه الأسباب على العموم، ليتفرغ بعد ذلك إلى الأخبار بالتفصيل. ومعنى هذا أن المقدمة، أو علم العمران، تنظر إلى التاريخ في عموميته وكليته، فهي بمثابة شرح وتفسير لأحداث الماضي دون تقيد بالزمان والمكان. أما ما بعدها أي التأريخ فهو تفصيل لوقائع الماضي حسب زمان ومكان وقوعها. وهذا ما يلقي أضواء كاشفة على تفرقة ابن خلدون في التاريخ بين «ظاهر» و«باطن». فالتاريخ «في ظاهره لا يزيد على

أخبـار عن الأيام والـدول، والسوابق من القـرون الأول، تنمو فيهـا الأقوال، وتضرب فيهـا الأمثال، وتطرف بهـا الأنديـة إذا غصها الاحتفـال وتؤدي إلينا شـأن الخليقة كيف تقلبت بهـا الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الترحـال، وحان منهم الـزوال». إن التاريـخ بهـذا المعنى هـو سرد لحـوادث المـاضي في تسلسلهـا الـزمني فهـو «أخبار»، بل مجرد «أخبار تنمـو فيها الأقـوال». أما «في بـاطنه ـ فهـو ـ نظر وتحقيق، وتعليـل الكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق. جدير بأن يعـد في علومها وخليق» (ج ١، ص ٣٥١). إن التـاريخ بهـذا المعنى، هو تفسير للكائنات ـ التي من عالم الأفعال ـ[٣]، أي النشاط البشري عـبر القرون والأجيـال وبيان القوى الموجهة والفاعلة بل المتحكمة في هذا النشاط بمختلف مظاهره وأشكاله.

والمسألة الثانية: التي نريد إبرازها من خلال العبارات التي أوردناها آنفـاً هي: أن هذا التفسير للتاريخ، الذي تضطلع به المقدمة أو علم العمران، يهدف إلى بيان «كيف دخل أهل الدولة من أبوابها (. . .) حتى تقف عـلى أحوال مـا قبلك من الأيام ومـا بعدك» وتعـرف كل «واقع ومنتظر». إن مهمة علم العمران، إذن، لا تنحصر في بيان ما حـدث في الماضي، بـل هو يعرفنا بما «قبلنا وما بعدنا»، بما هو «واقع» وما هو «منتظر». ومعنى هذا بلغة عصرنـا، أن علم العمــران يهـدف من خــلال تفسـيره للتــاريـخ، إلى الكشف عن حقيقــة «الصـيرورة التـاريخية»: والشروط التي تـوجهها والعـوامل الفـاعلة فيها. هـذه الصيرورة التي تتجسـد في الدولة باعتبارها «صورة» العمـران والشكل الحـافظ لوجـوده. وإذن فإن «الـدخول من بـاب الأسباب على العمـوم» يعني فهم الصيرورة التـاريخية، الشيء الـذي لا بد منـه لفهم أحداث الماضي باعتبارها أحداثاً جزئية تحدثنا عنها «الأخبار».

أما المسألة الثالثة: والأخيرة فهي متوّجة لـما قلناه بصـدد المسألتـين السابقتـين وهو، أن هذا الكتاب ـ والمقصود به المقدمة والتاريخ معاً قد أصبح نظراً لذلك كله، «للحكمة صواناً، وللتاريخ جراباً».

مـا معنى هذا؟ الصـوان والجراب بمعنى واحـد تقريبـاً، وهو الغـلاف الذي يصـان فيه الشيء[٤]. وبناء على ذلك فإن كتاب العبر يضم الحكمة والتاريخ معاً، الحكمة أو الفلسفة في المقدمة، والتاريخ فيما يليها. وينتـج عن ذلك أن علم العمـران نوع من الحكمـة، وفرع من فروعها فـما نوع هـذا العلم بالضبط؟ هـل هو علم في المنهـج على غـرار المنطق؟ أم هـو علم اجتـماع، أم فلسفة تـاريخ، أم فلسفـة سياسيـة؟ ذلك مـا سنحاول البحث فيـه في الفقـرات التالية؟

---

(٣) الكائنات التي من عالم الأفعال هي في لغة ابن خلدون، مجموع أنواع النشاط البشري وما ينتج عنه. أما الكائنات التي من عالم الذوات فهي المخلوقات المادية والروحية التي خلقها الله.

(٤) هذا مع العلم أن هناك فرقاً لغوياً دقيقاً بين الصوان والجراب. فالصوان من الصيانـة وهو مـا تصان فيه الأشياء الثمينة غالباً. أما الجراب فهو في الأصل مزود المسـافر يضـع فيه أمتعتـه وطعامـه. ولهذا جعـل ابن خلدون الحكمة في الصوان باعتبارها أثمن من الأخبار التي جعلها في الجراب.

٢ ـ نعم هو معيار. . . ولكن

أما أن يكون ابن خلدون قد تصور علمه الجديد على أن إحدى مهامه الأساسية هي «تمحيص الأخبار»، فهذا ما لا شك فيه، وما لا يحتاج منا إلى مزيد من التفصيل. وأما أن يكون هذا العلم يصلح فعلاً لهذه المهمة، فهذه مسألة قابلة للمناقشة، وهي موضوع البحث في هذه الفقرة. فلنبدأ بطرح الأسئلة الأساسية في الموضوع، وهي: هل يصلح علم العمران كما شرحه صاحبه ليكون معياراً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه؟ وهل يكفي في تمحيص الأخبار مراعاة مطابقتها لطبائع العمران؟ ثم لماذا لم يطبق ابن خلدون نفسه هذا «المنهج» الذي دعا إليه عند كتابته التاريخ؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة تجب الاشارة إلى أن مصادر التاريخ، كانت إلى أيام ابن خلدون، تنحصر في «الأخبار» التي ينقلها المؤرخ من الكتب، أو يسمعها من رواتها المباشرين أو غير المباشرين، فلم يكن الاهتمام بالمصادر الأخرى، كالوثائق والآثار، قد ظهر بعد. ولذلك كان «النقد التاريخي» منحصراً آنذاك فيما عبر عنه ابن خلدون بـ «تمحيص الأخبار» وهي مسألة أخذت باهتمام كبار المؤرخين قبل ابن خلدون. بل إن مشكلة نقد الأخبار قد طرحت في الفكر الإسلامي قبل قيام التاريخ، في الإسلام، كفرع مستقل من فروع المعرفة، وذلك على يد أولئك الذين تصدوا لجمع الحديث أو لكتابة السيرة النبوية. وقد اهتدى هؤلاء ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ـ إلى طريقة نقدية سموها «التعديل والتجريح».

والحق أن ملاحظة ابن خلدون على هذه الطريقة من حيث إنها لا تصلح أو على الأقل لا تكفي في نقد «الأخبار عن الواقعات» صلاحيتها في «الأخبار الشرعية» الإنشائية، ملاحظة سديدة ودقيقة: فقبل التعديل والتجريح لا بد من النظر أولاً فيما إذا كان مضمون الخبر ممكن الوقوع أم لا. ولو ان ابن خلدون حصر قضية الإمكان هذه في الإمكان «الطبيعي» أي في مطابقة مضمون الخبر لقوانين الطبيعة لما كان هناك إشكال، إذ إن الهدف من «المطابقة» سيصبح حينئذ محصوراً في فصل الأخبار التاريخية عما يداخلها من خرافات وأساطير لا يقبلها العقل، ولا تسمح بوقوعها قوانين الطبيعة. ولكن الإشكال قائم وبكيفية حادة، في كونه أراد أن يخضع صحة الخبر لمطابقته لما أسماه «طبائع العمران». ومهما يكن من أمر طبائع العمران هذه، فهي في نهاية التحليل من إنشاء العقل، وبالتالي فإن المقياس أو المعيار في صحة الخبر أو عدم صحته سيكون العقل، والعقل وحده. وإذا كان الأمر كذلك، ألا يصبح التاريخ من صنع العقل لا من صنع الأخبار؟

لقد تنبه إلى هذه المشكلة، من قبل، المؤرخ الكبير ابن جرير الطبري الذي فضل أن يحتفظ للتاريخ بهويته الحقيقية، فالتاريخ هو أولاً وقبل كل شيء أخبار. والأخبار لا بد فيها من ناقل ينقلها، أو رَاوٍ يَرْوِيهَا فهي لا تُستنبط بالعقل، ولا تكتشف بالفكر والنظر: «إن العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم

يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس»[٥].

نعم إن موقف الطبري هنا قابل للمناقشة أيضاً، فإعادة بناء الماضي لا يمكن أن تتم بمعزل عن العقل، خاصة في مرحلة الإنشاء والتركيب، إذ لا بد من تفسير وشرح، ولا بد من التعليل كلما كان ذلك ممكناً، وهذا لا بد فيه من إعمال العقل. ولكن مع ذلك فإن موقفه أقل خطراً من موقف ابن خلدون الذي يريد أن يحكم العقل، لا في التفسير والتعليل فحسب، بل في قبول الأخبار أو رفضها. وهكذا فإن المطابقة لوقائع العمران، كمنهج للتاريخ، ليست بأسْلَمَ من «التعديل والتجريح»، وبالتالي فإن المشكلة ستظل قائمة ما دام المؤرخ يعتمد فقط على الأخبار المنقولة أو المروية من غير استعانة بالوثائق والآثار وغير ذلك من المصادر المادية. وإذا كان من فضل لابن خلدون في هذه المسألة فهو فضل إثارة المشكل بحدة، ولقد كان بإمكانه الاهتداء إلى الحل، بتوسيع دائرة مصادر التاريخ والعمل على نقدها نقداً مادياً، لو أن المشكل الحقيقي الذي ملك عليه اهتمامه كان هو النقد التاريخي بالذات.

على أن ابن خلدون معذور هنا، أولاً لأن العلم في عصره والعصور التي خلت قبله كان دوماً هو «مَا حَوتْهُ الصدور» لا ما تتضمنه الأوراق. فرواية العلم والأخبار عن المشايخ وكبار الرجال كان المصدر المفضل والموثوق به، وثانياً لأن التأكد من صحة الوثيقة واستنطاقها كان يتطلب أسلحة لم تكن متوفرة في عصره.

ولكن على الرغم من ذلك فلقد كان على صاحب المقدمة وهو الذي يلتزم المنطق بصرامة، أن يتأمل معياره الجديد هذا ويبحث فيما إذا كان يصلح حقاً في نقد الأخبار أكثر من صلاحية التعديل والتجريح، بل لقد كان عليه أن يراجع بعض نظرياته بعد أن اتسعت تجربته، وعاش في المشرق العربي أوضاعاً تختلف عن تلك التي عاشها في المغرب والتي أوحت له بآرائه ونظرياته في ميدان السياسة والاجتماع.

لقد أراد ابن خلدون أن يجعل من علمه الجديد ضابطاً للكتابة التاريخية. ولكن علم العمران كما عرضه صاحبه ليس عبارة عن قواعد منهجية، بل هو تفسير لحوادث تاريخية معينة، إن علم العمران في الحقيقة يعتمد على التاريخ، لا العكس. فيجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع أن نتعرف من خلالها على ما يمكن تسميته بـ «طبائع العمران» إن الأخبار التاريخية الصحيحة يجب أن تسبق كل تفسير نقترحه لفصل من فصول التاريخ.

لقد أخطأ ابن خلدون ـ إذن ـ في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ . . . ولقد كان لهذا الخطأ نتائج خطيرة على هذا العلم نفسه. وقد انعكس هذا الدور الخاطىء الذي اسنده ابن خلدون إلى علمه الجديد، على تحليلاته لحوادث تاريخية كثيرة، خاصة تلك التي التزم في تفسيرها مراعاة «طبائع العمران» كما فهمها وقررها. وبدل أن يراجع فهمه لهذه

---

(٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة المصرية (المطبعة الحسنية، [د.ت.])، ج ١، ص ٥.

الطبائع عندما تتعارض مع وقائع التاريخ، نجده يتحايل بمختلف الطرق، وبذكاء أحياناً، لإدراج هذه الحوادث في إطار تلك الطبائع، ولو أدى به ذلك إلى تكييفها بشكل غير مشروع.

من ذلك مثلاً، أن العبّاسة أخت هارون الرشيد «لا يمكن أن تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي، لأنها كانت «قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد التّرَفِ ومَرْتَعِ الفواحش» (ج ١، ص ٣٧٤). وكذلك فإن الأخبار التي تنسب إلى هارون الرشيد شرب الخمر أخبار كاذبة واهية، لا لشيء، إلا لأن الرجل «لم يكن... بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملّة، ولقد كان أولئك القوم كلهم بمنجاة من ارتكاب السّرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم، لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين التي لم يفارقوها بعد»؟ وأيضاً فإن الدولة العباسية آنذاك كانت في أول طورها، ولأن طبائع العمران تقتضي أن «طبيعة الدولة في أولها... البداوة والغضاضة» (ج ١، ص ٣٨١).

هذا إذا كان ـ تزييف الخبر ـ ممكناً دون حرج. أما إذا كان الحادث التاريخي من القوة بحيث لا يمكن إنكاره، فإن الحل حينئذ سيكون عن طريق التّحايُل على «طبائع العمران» نفسها، تماماً كما يفعل الفقهاء ـ وابن خلدون واحد منهم ـ حين يتحايلون على نصوص الشرع لإصدار فتاوى تقرر ما يريدون أو يراد لهم. وهكذا، فإذا كانت «طبائع العمران» تقتضي أن «الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» وإن «الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية»، وإذا كان من الثابت تاريخياً أن المهدي بن تومرت قد ترأس على قبائل مصمودة التي ناصرته وبايعته على الموت «وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها» (ج ١، ص ٣٩٧)، على الرغم من ادعائه الانتساب إلى أهل البيت، لا إلى عصبية مصمودة، فإن الحل لهذا الإشكال هو أن نسبه الفاطمي كان «خفياً قد درس عند الناس وبقي عنده وعند عشيرته يتناقلونه فيهم، فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه، ولبس جلدة هؤلاء وظهر فيها. فلا يضره الانتساب الأول في عصبيته إذ هو مجهول عند أهل العصابة»! (ج ١، ص ٣٩٨). هذا بالنسبة الى نسب ابن تومرت، أما فيما يتعلق بالمولى أدريس، العلوي النسب، الذي رأس قبائل أوربة ومغيلة البربرية وأقام فيها دولة الأدارسة مع إنه لم يكن من عصبيتها، بل كان نسبه إلى أهل البيت واضحاً يعرفه العام والخاص، مثله في ذلك مثل العبيديين الذي ترأسوا على قبائل صنهاجة وهوارة وأقاموا فيها دولتهم... فإن حل الإشكال هنا يتطلب التحايل على «طبائع العمران»، وذلك بتوسيع مفهوم العصبية حتى يصبح مفعولها أشبه بمفعول السحر. وبيان ذلك أن عصبية أدريس والعبيديين كان لها «غلب كثير على الأمم والأجيال» حتى صار الولاء لها «عقيدة إيمانية» لا يمكن زعزعتها وإلا «زلزلت الأرض زلزالها» فالأدراسة والعبيديون من أهل «النصاب الملكي» أي من سلالة عصبية حاكمة ولذلك فإنه «قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني بها عن العصبية» (ج ٢، ص ٤٦٥). وبعبارة أوضح، إن العصبية هي دوماً أصل للسلطة والملك. ولكن إذا حدث تأسيس الملك والدولة في قوم ذوي عصبية معينة وعلى يد شخص لا ينتمي لا من

قريب ولا من بعيد إلى عصبيتهم، فإن السبب في ذلك راجع إلى مفعول العصبية التي كانت قديماً لسلف هذا الشخص، مهما بعد العهد بذلك السلف! هذا والأمثلة التي من هذا النوع كثيرة، وسنصادف بعضاً منها في الفصول التالية.

نعم لقد استطاع ابن خلدون أن يطبّق «قوانينه» بنجاح، ولكن فقط في الأخبار التي هي من قبيل الخرافات. أما الأخبار الأخرى التي هي وقائع تاريخية صحيحة، ويخالف مضمونها «طبائع العمران»، فإنه قد وجد نفسه إزاءها أمام موقفين لا ثالث لهما: إما أن يجعل لكل حادثة تاريخية لا تقبل التحايل أو التأويل قانونها الخاص، الشيء الذي يلغي علم العمران بالمرة لأنه لا علم إلا بالكلي، وأما أن يترك «طبائع العمران» جانباً ويكتب التاريخ، كما هو، وعلى نفس الشكل تقريباً الذي كتبه به أسلافه المؤرخون... وفعلاً فقد اختار ابن خلدون الموقف الثاني. وهذا في نظرنا هو السبب الذي جعل صاحب علم العمران لا يطبق «قوانينه» العمرانية في كتابه التاريخي، وهذا أيضاً ما جعل المؤرخين الذين جاؤوا بعده لم يستفيدوا من هذا «المعيار» الخلدوني(٦).

* * *

نخلص مما تقدم إلى نتيجة واضحة، وهي أن علم العمران الخلدوني، لا يصلح أو على الأقل لا يكفي لتمحيص الأخبار، كل الأخبار. ومن ثمة فإن هويته الحقيقية يجب أن يبحث عنها في الجانب الآخر من جوانب «شرفه» أي في كونه دراسة مستقلة للعمران البشري، مما يجعل منه علماً قائماً بذاته، لا أداة أو معياراً لعلم آخر. ولكن ما نوع هذا العلم بالضبط؟

٣ ـ أهو علم اجتماع؟

يرى كثير من الباحثين أن علم العمران الخلدوني ينطبق تماماً على الدراسات الاجتماعية الحديثة المعروفة باسم «السوسيولوجيا»، ومن ثمة يرون أن ابن خلدون يستحق أكثر من غيره لقب المنشىء والمؤسس لعلم الاجتماع. فعلاوة على الموافقة اللفظية بين إسم كل من العلمين (علم العمران = علم الاجتماع)، فإن هناك توافقاً تاماً، في نظر هؤلاء الباحثين، بين موضوع العلمين ومنهجهما والغاية منهما... إن موضوع علم العمران هو الاجتماع البشري وما يلحقه من الأحوال لذاته، أي الظواهر الاجتماعية. والمنهج الذي سلكه ابن خلدون في البحث في الشؤون الاجتماعية، هو حسب هؤلاء دائماً، منهج وضعي تجريبي، كما أن الغاية منه هي دراسة الظواهر الاجتماعية كما هي بغية التوصل إلى «القوانين» التي تسير بمقتضاها وقائع الحياة

---

(٦) تضاربت آراء الباحثين حول الأسباب التي جعلت ابن خلدون لم يطبق «منهجه» التاريخي في ما كتبه من تاريخ. فمن قائل لعل ذلك راجع إلى أنه بدأ بكتابة التاريخ أولاً قبل اكتشافه العلم الجديد، ومن قائل أن الجو العام والطريقة السائدة في عصره لم يكونا يسمحان له بذلك... والرأي الصحيح عندنا، هو ما قررناه أعلاه... ان طبائع العمران كما تصورها ابن خلدون لا يمكن تطبيقها دون خطر تشويه التاريخ تشويهاً كبيراً...

الاجتماعية. . . وغني عن البيان القول بأن هذا وذاك هو موضوع ومنهج وغاية علم الاجتماع الحديث. وهذا الرأي يشترك فيه، ليس فقط أولئك الذين خصصوا دراسات مستقلة لمقدمة ابن خلدون، بل أيضاً معظم الذين تصدوا إلى التأريخ لعلم الاجتماع من الأساتذة العرب[٧].

والواقع أن تعريف ابن خلدون لعلمه الجديد، والطريقة التي سلكها في معالجته المسائل الاجتماعية التي تعرض لها وكذلك التصميم الذي سار عليه في أبحاثه، كل ذلك يغري بالقول بأن علم العمران الخلدوني هو تماماً علم الاجتماع الحديث. ولكن إذا تجاوزنا هذه المظاهر، وهي في معظمها مظاهر شكلية، وحاولنا النفاذ إلى عمق التفكير الخلدوني للتعرف على حقيقة تصوره لعلمه الجديد، وحقيقة الإطار الذي وضعه فيه، فإننا سنكون مضطرين إلى التردد في «توأمة» علم العمران الخلدوني بعلم الاجتماع الحديث.

ذلك لأن المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمام ابن خلدون هو، كما قلنا قبل، «تعاقب الدول وتزاحمها» وأسباب قيامها وسقوطها، لا الشؤون الاجتماعية عامة. لقد سبق أن أوضحنا إن المحور الأساسي الذي تدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه هو الدولة، كما تصورها وكما عرفها عصره. . نعم إن ابن خلدون لا يبحث في الدولة بحثاً فقهياً «حقوقياً»، بل يدرسها تاريخياً واجتماعياً كما عرفتها البلاد الإسلامية، ومن ثمة فإن الظواهر الاجتماعية التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي أما تلك التي تؤدي بشكل من الأشكال، وحسب رأيه،

---

(٧) يذهب بعض الباحثين في المقارنة بين علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث إلى أبعد من هذا. فالدكتور علي عبد الواحد وافي مثلاً يرى أن كل باب من أبواب المقدمة هو عبارة عن قسم من أقسام الدراسات الإجتماعية الحديثة. فالباب الأول من أبواب المقدمة يتناول بالدرس أثر البيئة الجغرافية في الظواهر الاجتماعية وتشكلها. والباب الثاني وموضوعه العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل يتناول «المسائل التي يدرسها المحدثون من علماء الاجتماع في ما يسمونه أصول المدنية الحديثة (Origine de la Civilisation)» والباب الثالث وموضوعه، الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية، يتعرض لما يسميه المحدثون علم الاجتماع السياسي. أما الباب الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران، «فقد عرض فيه ابن خلدون لما أسماه العلامة دوركايم، المورفولوجيا الاجتماعية (La Morphologie Sociale) أي علم البنية الاجتماعية». ويعلق د. وافي على هذا قائلاً «وقد ظن دوركايم وأعضاء مدرسته أنهم أول من فطن إلى الخواص الاجتماعية لهذه الظواهر، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون. . .» أما الباب الخامس في المعاش ووجوهه فقد عرض فيه ـ حسب رأي د. وافي دائماً ـ لما يسمى الآن علم الاجتماع الاقتصادي (Sociologie Economique) والباب السادس والأخير وموضوعه العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه «فهو يتعرض لارتقاء التفكير الإنساني (الديناميك الفكري الاجتماعي حسب تعبير أوكست كونت) ولنشأة العلوم وترتيبها (Classification des Sciences) والتعليم وطرقه. . .».
انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥) (الطبعة الثانية بخصوص الجزء الأول والطبعة الأولى بخصوص باقي الأجزاء)، ج ١، ص ٢٣٤ و٢٤١، ج ٢، ص ٤٠٩، وج ٣، ص ٨٩٣ و٩٧٣.

إلى قيام الدول أو سقوطها، وإما تلك التي تحدث من خلال النشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية، والتي تعتبر الدولة شرطاً لوجودها.

أما غير هذه وتلك من الظواهر الاجتماعية، فإن صاحب علم العمران لا يوليها أي اهتمام. إنه لا يعنى لا بالفرد ولا بالأسرة ولا بالعلاقات الاجتماعية الدقيقة، بل إنه على الرغم من أن أبحاثه تكاد تتركز حول المجتمع القبلي، فهو لا يهتم بدراسة الحياة في القبيلة ولا بالعلاقات الداخلية فيها، ولا بنظمها وعاداتها وتقاليدها، وإنما يهتم فقط بالقبلية في فترة معينة من تطور نشاطها، أي عندما تصبح قوة سياسية لها وزنها في سير الأحداث. إنه يركز اهتمامه حول «العلاقات الخارجية» للقبائل، علاقاتها مع بعضها بعضاً ومع الدولة. ولما كانت هذه العلاقات تتجسم في «الصراع العصبي» من أجل السلطة فإن ابحاثه في النهاية تتركز حول الدولة، مما جعلها تمتد عمودياً أكثر من إمتدادها أفقياً.

ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع من الناحية الأفقية، ولكنه أعمق منه من الناحية العمودية، الناحية التاريخية. ذلك أنه بمقدار ما تمتد الدراسات الإجتماعية الحديثة والمعاصرة إلى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية قصد دراستها في تداخلها وتشابكها دون تقيد بالزمان والمكان تقيداً كبيراً، بمقدار ما يغوص علم العمران في تتبع ظاهرة اجتماعية أساسية بعينها، هي ظاهرة الدولة، خلال مراحل نشأتها وتطورها والأحداث التاريخية والاجتماعية المرافقة لها. ومن هذه الزاوية يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع.

فهل نحن هنا أمام فلسفة معينة للتاريخ

٤ ـ فلسفة تاريخ. . . ؟

كثيرون هم أولئك الذين رأوا هذا الرأي، وعلى رأسهم جميعاً المؤرخ البريطاني المعاصر أرنولد توينبي A. Toynbee الذي قال عن ابن خلدون أنه «قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان»[٨]. وإلى مثل هذا ذهب روبرت فلينت Flint الذي قال: «من جهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي بإسم من ألمع الأسماء. فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى، يستطيع أن يقدم إسماً يضاهي في لمعانه ذلك الإسم. إذا نظرنا إلى ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم. وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى «فيكو» بعده بأكثر من ثلاثمائة عام. ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس

---

(٨) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*.
نقلنا النص العربي لهذه الفقرة من: ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ٢٦٠.

أغسطن بأنداد له. وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه... كان رجلاً منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كما كان «دانتي» في الشعر و«بايكون» في العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما»[٩].

إن رأي هذين الباحثين المختصين جدير بكل احترام وتقدير. وقد تناقله وأشار إليه جُلُّ الذين كتبوا عن ابن خلدون فيما بعد. والحقيقة التي لا يمكن الجدال فيها هي أن نظريات ابن خلدون، أو بعضها على الأقل، تبدو للباحث أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى أي صنف آخر من الدراسات الاجتماعية، خصوصاً وابن خلدون نفسه يؤكد، كما رأينا سابقاً، على العلاقة المتينة بين علمه الجديد والفلسفة.

ولكن هل يمكن اعتبار العلم الخلدوني، كما وصفناه آنفاً، فلسفة في التاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؟

هناك عدة حقائق تمنعنا من الجواب بالإيجاب عن هذا السؤال منها:

- إن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل، فهو لم يطرح مشكل المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان، وإنما كان يهدف إلى بيان العوامل التي تحكمت في حقبة تاريخية معينة هي تاريخ الإسلام على العموم وتاريخ المغرب العربي على الخصوص.

- إن الأساس الذي انطلق منه ابن خلدون لم يكن أساساً فلسفياً بل سياسياً واجتماعياً. والوعي التاريخي الذي استيقظ عنده بعد نكبته لم يكن يخص مصير الإنسان على العموم، حريته وفاعليته، فهو لم يَتعَدّ حدود التاريخ في طرحه للمشكل، بل إنه طرح مشكلة معينة هي مشكلة قيام الدول وسقوطها، في حدود حقبة تاريخية معلومة. فعلم العمران من هذه الناحية علم «مؤطر» تاريخياً. لقد استند فيه إلى وقائع تاريخية معينة، لا إلى مبدأ فلسفي عام.

وهذا الموقف من جانبه ينسجم تماماً مع نظريته في المعرفة وحدودها[١٠]. فالعقل البشري عنده مقيد بالتجربة ولا يستطيع تعدي حدودها بسلام. هو لا يعلم من الأسباب إلا تلك التي هي من طبيعة ظاهرة. أما فوق ذلك فهو خاص بالعلم المحيط، العلم الإلاهي. ولذلك وجب في نظره، التقيد بـ«الإمكان الواقعي»، وعدم اعتبار الإمكان العقلي المطلق لأنه «لا يفرض حداً بين الواقعات». والبحث في التاريخ أو في العمران البشري هو أولاً وبالذات البحث في هذه الواقعات نفسها كما حدثت متعاقبة متزاحمة.

- وأخيراً، فإن مفهوم طبائع العمران عند ابن خلدون مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية، فهو لا يعني بها قانوناً عاماً تخضع له جميع ظواهر الحياة البشرية. بل جملة من «الخصائص الذاتية» تتحكم في بعض الظواهر الاجتماعية كلاً على حدة. فللعمران البدوي

---

(٩) فلينت، تاريخ فلسفة التاريخ، ص ٨٦ ذكره الحصري، نفس المرجع، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(١٠) انظر الفصل الرابع من هذا القسم.

طبائعه، وللملك طبيعته، وللحضارة وظواهرها طبائع خاصة بها. نعم إن هذه الطبائع كلها لها علاقة واضحة أحياناً، خفية أحياناً أخرى بـ «طبيعة» عامة للعمران البشري، هي العصبية كما سنبين فيما بعد. ولكن مفهوم العصبية هذا لا يعني قانوناً عاماً يتحكم في مصير البشرية، بل هو فقط نوع من الرابطة الاجتماعية يبرز مفعولها على غيرها من الروابط في ظروف خاصة ويختفي أو يضعف في ظروف أخرى.

كل هذه المنطلقات، والحقائق، تمنعنا من القول إن علم العمران الخلدوني هو في جملته فلسفة في التاريخ... إن فلسفة التاريخ هي قبل كل شيء فلسفة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من أبعاد. أما علم العمران كما تصوره ابن خلدون وكتب فيه فهو مقيد بالإمكان الواقعي وبحدود تجربة تاريخية معينة، هي تجربة الحضارة الإسلامية.

٥ ـ في إطار الفكر الاسلامي

يتضح مما تقدم أنه من الصعب إيجاد مكان مناسب لعلم العمران الخلدوني في إطار الدراسات الاجتماعية الحديثة. فهو كما رأينا يقع بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. فهل هو نوع «جديد» من هذه الدراسات، يمكن أن يطلق عليه مثلاً، إسم «سوسيولوجيا التاريخ»؟

ولكن ما لنا ولهذا، ونحن الذين التزمنا في دراستنا هذه، النظر إلى فكر ابن خلدون في إطاره الحقيقي، إطار الفكر الإسلامي في العصور الوسطى. إن وصف العلم الخلدوني بأنه علم اجتماع أو فلسفة تاريخ أو غير هذا وذلك من الأوصاف لن يساعد على فهم آرائه كما هي، بل بالعكس، إن ذلك قد يدفع بنا إلى تحريف مجرى الفكر الخلدوني وصبغه بصبغة جديدة غير صبغته الأصلية والأصيلة معاً. وإذا كان لا بد من تحديد هوية هذا العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، فإنه يجب أن يتم ذلك في إطار اهتمامات العصر الذي ظهر فيه واستناداً إلى المنابع والمصادر التي غرف منها.

لقد عرف الفكر الإسلامي، إلى جانب الدراسات اللغوية والأدبية والفقهية والكلامية والفلسفية، جانباً سياسياً واجتماعياً ما زال في حاجة إلى مزيد بحث ودراسة. وفكر ابن خلدون، نظرياته السياسية والاجتماعية، هو في نظرنا استمرار وتتويج لهذا الجانب من الفكر العربي الإسلامي. ودون أن ندخل في التفاصيل، فإننا سنقتصر هنا على محاولة ربط آراء ابن خلدون ونظرياته بالاتجاهات التي عرفها الفكر الإسلامي في ميدان السياسة والاجتماع.

لقد ارتبط الإسلام، تاريخياً، بنظام معين للحكم هو نظام الخلافة. وبما أن هذا النظام كان يمثل في نظر المسلمين، بشكل أو بآخر، النظام الوحيد المقبول شرعياً، فقد ترتب على ذلك:

أولاً: ارتباط البحث في شؤون الحكم، أي في مسألة الإمامة والخلافة، بالمباحث الدينية الكلامية منها والفقهية. لقد كان هذا البحث يستهدف من وجهة المجادلات الكلامية السياسية إثبات شرعية، أو عدم شرعية، حكم الخلفاء الأربعة الأول، كلهم أو بعضهم.

وذلك حسب النزعة السياسية التي ينتمي إليها الباحث: (سنة، شيعة، خوارج..). ومن وجهة الدراسات الفقهية كان البحث في الإمامة يستهدف استخلاص الأسس التي يقوم عليها الحكم في الإسلام، والشروط التي يجب أن تتوفر في الخليفة. وذلك بناء على ما ورد في القرآن من آيات لها علاقة بهذا الموضوع، وعلى ما روي عن النبي من أحاديث في هذا الشأن، وبناء كذلك على ما تم العمل به أيام الرسول وفي عهد الخلفاء الأربعة، وبالخصوص منهم أبو بكر وعمر. ومن أهم المسائل التي دار البحث حولها في هذا الموضوع مسألة وجوب أو عدم وجوب قيام الحكم في الإسلام، ومسألة الصفات والشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم[11].

بخصوص **المسألة الأولى**[12] اتفق معظم الفقهاء والمتكلمين على وجوب قيام الحكم في الإسلام بمعنى أن إقامة الحكم في المجتمع الإسلامي فرض على الأمة كلها وهي مسؤولة عن أدائه. ولا تسقط عنها هذه المسؤولية إلا إذا كان هناك من بين أفرادها من يتولى بالفعل منصب الإمام أو الخليفة، مثله في ذلك مثل سائر فروض الكفاية[13].

لقد أكد الفقهاء والمتكلمون على اختلاف نزعاتهم، أن أمر الدين لا يستقيم إلا باستقامة أمور الدنيا: إن الدين يتطلب إقامة الشعائر وإقامة الحدود، وإجراء المعاملات وفق أحكام الشريعة، وحماية الثغور من هجوم الأعداء.. الخ، وهذا كله لا يتأتى إلا بقيام «سلطان مطاع» يتولى تنفيذ أوامر الله في العباد. وقد استند هؤلاء في تعزيز فكرتهم هذه على بيان أن الاجتماع الإنساني ضروري، وأن هذا الاجتماع نفسه يستلزم قيام حاكم يفصل في المنازعات بين الناس أثناء اجتماعهم وتعاونهم[14]. نجد هذه الفكرة عند الغزالي الذي يؤكد «أن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع... وعلى الجملة لا يَتَمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خُلوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم - وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا» (الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩٦).

(١١) لعل أحدث مرجع يمكن أن نحيل القارىء إليه في هذه المسائل، كتاب: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الاسلامية، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٢٣ وما بعدها.

(١٢) لم يشذ عن القول بالوجوب الى القول بالجواز إلا أقلية «منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج» كما يقول ابن خلدون. انظر: «فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» في: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٢٠.

(١٣) يفرقون من الناحية الفقهية بين «الفرض العيني» وهو الذي يجب على كل مسلم القيام به شخصياً، كالصوم والصلاة... وبين «الفرض الكفائي» أو فرض الكفاية، وهو الذي يجب على الأمة الاسلامية كلها، ولكن إذا قام به البعض سقط عن الكل، كصلاة الجنازة مثلاً.

(١٤) انظر هذا الدليل بصيغ مختلفة، وعند أهم المفكرين المسلمين الذين بحثوا في مسألة الإمامة، في: الريس، نفس المرجع.

وفي مقدمة الحسبة لأبن تيمية نقرأ ما يلي: «وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم. ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع. فإذا جمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة. ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد ـ فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمر ناه. فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية ولا من أهل دين، فإنهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم مصيبين تارة ومخطئين أخرى».

أما بخصوص المسألة الثانية وهي الصفات التي يجب أن تتوفر في الخليفة، فقد حصرها الماوردي في سبعة شروط هي: «أحدها العدالة على شروطها الجامعة. والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه»[15]. ولم يكن هناك خلاف كبير بين الفقهاء والمتكلمين حول هذه الشروط، فيما عدا الشرط الأخير، وهو النسب القرشي. فالذين قالوا بوجوب اشتراط النسب القرشي قد استندوا في ذلك إلى حديث: «الأئمة من قريش» وقد كانوا في الغالب من الموالين للحكم. أما القائلون بعدم اشتراطه، فإنهم لم يعدموا أحاديث يستندون إليها، وكانوا في معظمهم خارجين عن الحكم القائم، معارضين له (الخوارج بالخصوص). . . وقد تطور الأمر في النهاية إلى تعويض شرط القرشية بـ «الكفاية»: يقول أبو حامد الغزالي، «إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة»، «وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع»[16].

إن إلحاح الغزالي هنا، على ضرورة الشوكة في انعقاد الإمامة، يشكل مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنّة في الخلافة، وستكون المرحلة التالية مباشرة هي نظرية ابن خلدون في العصبية. هذه النظرية التي سيشرح بها «السر» في اشتراط القرشية فيمن يتولى منصب الخلافة في الإسلام. وهو أن اشتراط النسب القرشي في الخليفة ليس من أجل «التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور» بل إن السر في ذلك هو «اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة. .» والعصبية العربية كانت أيام النبي وفي عهد الخلفاء في قريش[17].

---

(١٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨ هـ)، ص ٤.

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية؛ ٧ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤).

(١٧) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٢٥. هذا وسنعود الى شرح هذه المسألة في الفصل الثاني عشر من القسم الثاني.

وإذن فإن نظرية ابن خلدون في العصبية، وهي النظرية التي فسّر بها نشوء الدول وتطورها وسقوطها، هي استمرار وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة. بل إننا نستطيع أن نؤكد أن هناك أصولاً إسلامية واضحة لنظرية ابن خلدون في العصبية: من ذلك مثلاً هذا النص الذي يشرح فيه الغزالي مفهوم العصبية بشكل يقترب كثيراً من مفهوم ابن خلدون لهذه الظاهرة الاجتماعية. يقول أبو حامد[18]: من أنواع المذاهب: «ما يتعصب له في المباهات والمناظرات (. . .) فهو نمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلم، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ويختلف بالمعلمين. فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له، والذبّ عنه، والذّم لما سواه، فيقال أشعري المذهب، أو معتزلي أو شفعوي أو حنفي، ومعناه أن يتعصب له، أي ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة، ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض. ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرئاسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام الا بجامع يحمل على التظاهر. . .».

ثانياً: إن هذه البحوث الكلامية والفقهية في مسألة الإمامة، التي كانت تستهدف تأطير أو تقنين نظام الحكم في الاسلام من وجهة نظر الشرع، قد جعلت البحث في مسألة الحكم من اختصاص الفكر الديني لا الفكر الفلسفي. وقد أدى هذا بالإضافة إلى الخوف من الحكّام، إلى عدم ظهور فلسفة سياسية في الفكر الإسلامي على الرغم من اطّلاع فلاسفة الإسلام على جمهورية أفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو. وكان من نتيجة ذلك أن اقتصر البحث في شؤون الحكم ـ خارج الإطار الفقهي ـ على جانب هامشي، لا يتناول أساس المشكل، وإنما يبحث فقط في آداب السياسة والملوك: هذه «الآداب» التي أُلفت فيها رسائل وكتب في مختلف العصور الإسلامية ـ ابتداء من ابن المقفع إلى أبي بكر الطرطوشي ومن جاء بعده. وكان معظم هؤلاء الذين كتبوا في هذا الموضوع من كبار موظفي الدولة. وكثيراً ما كانوا يفعلون ذلك بطلب من الخلفاء والحكام أنفسهم. ولقد كان المحور الأساسي والعام الذي يدور عليه ما ألف في هذا الموضوع هو بيان أحسن الطرق التي تمكّن الحاكم من كسب ولاء رعيته، والحفاظ على مملكته، وكانت مادتها الخام هي ذلك العدد العديد من الحكم والأمثال التي تنسب إلى «حكماء الفرس واليونان والهند» مما اصطلح على تسميته في الأدب العربي «السياسة الملوكية» أو «الآداب السلطانية».

ويظهر أن الفقهاء لم يكونوا راضين عن هذا النوع من «الحِكم» السياسية، باعتبار أن آداب الحكم والسياسة يجب أن يبحث عنها في الشريعة، وفيها وحدها. ولعل هذا ما دفع ابن تيمية الفقيه الحنبلي المتشدد إلى تأليف كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية الذي يعالج فيه، من الوجهة الشرعية والفقهية، ما يجب أن يكون عليه الحاكم، والطرق التي يجب عليه إتباعها للحفاظ على مملكته وكسب ولاء رعيته. وبعبارة أخرى فإن «السياسة

(١٨) الغزالي، ميزان العمل، ص ٢١٢.

الشرعيـة» لابن تيمية يمكن أن تعتـبر من هـذه الـزاويـة كبـديـل عن «السيـاسـة الملوكيـة» أو «السياسة المدنية».

* * *

نخلص مما تقدم إلى أن المسألة الرئيسية التي دار حولها الفكر السياسي في الإسلام بنوعيه، الفقهي وغير الفقهي، هي: ما هي المبادىء أو الأسس التي يجب أن يقوم عليها الحكم في المجتمع الإسلامي؟ ثم كيف يمكن للحاكم خليفة كان أو أميراً أن يحتفظ بحكمه ويحظى برضى رعيته؟ وقد انتهى البحث في الجواب عن السؤال الأول إلى القول بـ «الشوكة»، كما رأينا ذلك عند الغزالي. أما عن السؤال الثاني فقد كان الجواب عنه يدور دوماً حول: «الجند والمال». وهذا وذاك هو بالضبط، ما يقرره ابن خلدون، ويفصل القول فيه. وإذن فإن آراء ابن خلدون السياسية هي، من هذه الناحية، استمرار وتطوير للفكر السياسي في الإسلام.

وهذا، بالضبط، ما يفسر ربط ابن خلدون علمه الجديد بكتاب الطرطوشي سراج الملوك فقد حوّم الطرطوشي ـ كما يقول ابن خلدون ـ على الغرض، وبوّب كتابه بشكل يشبه أبواب المقدمة، والحق أن الطرطوشي قد جمع في كتابه مجموع الأفكار التي تشكل الجانب الثاني من الفكر السياسي في الإسلام، جانب الآداب السياسية، مما يمكن اعتباره مرحلة جديدة في هذا الجانب، توازي المرحلة التي دشّنها الغزالي في الجانب الأول. ويأتي ابن خلدون ليركب من الجانبين معاً مرحلة جديدة يتوّج بها النظريات السياسية والاجتماعية في الإسلام. وهذا أيضاً ما فهمه ابن الأزرق[19] ـ وهو من الجيل التالي مباشرة لجيل ابن خلدون ـ من المقدمة التي لخصها في كتابه **بدائع السلك في طبائع الملك**. فالموضوع، موضوع المقدمة، وبالتالي موضوع علم العمران، كما فهمه معاصرو ابن خلدون هو **طبائع الملك**.

إن مقدمة ابن خلدون، وبالتالي علمه الجديد، كتاب في السياسة، وبمعنى أوسع، في الاجتماع الإنساني أو العمران البشري، ولكنه يختلف عن كتب السياسة، القديمة سواء المؤلفة في العهود اليونانية أو في العصور الإسلامية في نقطة هامة جداً: لقد كان المؤلفون الإسلاميون يبحثون عن الأسس التي يجب أن ينبني عليها الحكم في المجتمع الإسلامي، وعن الطريقة

---

(١٩) هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد المشهور بابن الأزرق، توفي سنة ٨٩٦ هـ أي بعد وفاة ابن خلدون بنحو تسعين سنة. نشأ بقرطبة، ثم ارتحل الى تلمسان ثم الى القاهرة ثم الى بيت المقدس حيث عرضت عليه وظيفة قاضي القضاة قبل وفاته بقليل... لقد بنى ابن الأزرق كتابه المذكور على مقدمتين وأربعة كتب. المقدمة الأولى «فيما يوطىء النظر في الملك عقلاً» وفيها يلخص ما قاله ابن خلدون بخصوص ضرورة الاجتماع وانقسام العمران الى بدوي وحضري، وخصائص العمران البدوي، والعصبية. والمقدمة الثانية «في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعاً». والكتاب الأول في «حقيقة الملك والخلافة» والثاني في «أركان الملك» والثالث «فيما يطلب من السلطان» والرابع في «عوائق الملك» وهنا ينقل عن ابن خلدون آراءه في هرم الدولة وأسبابه، ليتعرض بعد ذلك إلى شؤون المعاش واكتساب العلوم... والكتاب يمثل بحق ما انتهى إليه الفكر السياسي في الاسلام في القرن التاسع الهجري. توجد منه نسختان في الخزانة العامة في الرباط.

التي يجب أن يساس بها هذا المجتمع، معتمدين في ذلك إما على الإسلام نفسه: الكتاب والسنّة وسيرة الرسول والخلفاء، وإما على ما انتهى إليهم من أبحاث وأقوال وحكم في هذا الموضوع من الفرس واليونان وغيرهم، وكانت السياسة عندهم قسمين: سياسة شرعية وسياسة عقلية.

وقد بقي هذا الفكر السياسي في الإسلام، سواء المعتمد منه على الشرع أو على «العقل»، يدور في الفراغ: لقد أصبح البحث في مسألة الخلافة باباً من أبواب الفقه يكرر اللاحقون فيه ما قاله السابقون من غير إضافة عناصر جديدة. وبقي البحث في السياسة المدنية من مهمة موظفي الدولة، تارة يكلفهم به الحكام، وتارة يتخذون المبادرة تقرباً للملوك والأمراء، إلى أن انقرضت رسوم الخلافة، وأصبح الخليفة العباسي في القاهرة مجرد تمثال. . . فجاء الغزالي ليزيح الستار عن الأساس الحقيقي الذي تعتمد عليه الخلافة وكل أنواع الحكم، هذا الأساس هو «الشوكة» وكثرة الأتباع والأشياع، أو «العصبية» بتعبير ابن خلدون.

ويظهر أن الفكر السياسي في الإسلام بعد الغزالي قد تحول من البحث في كيف يجب أن يكون الحكم في الإسلام إلى البحث في كيف كان هذا الحكم فعلاً في الماضي. فـ «السياسة» التي كانت تهدف رسم صورة مثلى للحكم والمجتمع، أصبحت تهتم بالبحث عن حقيقة الصورة التي تمت في الماضي. ومن هنا ارتبط البحث في السياسة بالتاريخ. وأصبح السؤال هو: كيف تقوم الدول، وكيف تنتهي. يتجلى ذلك واضحاً من الفكرة التي بنى عليها ابن طباطبا الطقطقي المتوفى سنة ٧٠١ هـ ـ أي قبل ظهور المقدمة بنحو ثمانين عاماً ـ كتابه المشهور: **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. وهذه الفكرة هي ما عبر عنه في مقدمة كتابه هذا بقوله، «. . فأتكلم على دولة دولة بمجموع ما حصل في ذهني من الهيأة الاجتماعية التي أفادتنيها مطالعة السير والتاريخ. فاذكر كيف كان ابتداؤها وانتهاؤها، ثم إذا ذكرت دولة فدولة تكلمت على كليات أمورها. .». إن كتاب ابن طباطبا كتاب في «السياسة» والتاريخ معاً، هدفه ذكر: كيف كان ابتداء الدولة وانتهاؤها. . .

هذا الاتجاه الجديد، الذي دشّنه الغزالي أولاً وابن طباطبا ثانياً، هو نفس الاتجاه الذي جاء ابن خلدون ليحدد معالمه ويرسم طريقه ويعمق اسسه وأبعاده، فخلع عليه إسماً عاماً هو «علم العمران». ولقد كان من الممكن أن يتطور هذا الاتجاه ليصبح فلسفة تاريخ أو فلسفة سياسية أو نوعاً من السوسيولوجيا، لو أنه قُدّرَ أنْ وَجَدَ مشروع ابن خلدون من يتابع البحث فيه ليجعل منه علماً واضح المعالم، محدود الغايات والأهداف. وهذا ما كان يتمناه ابن خلدون إذ ختم علمه الجديد هذا بهذه العبارات: «وقد كدنا أن نخرج عن الغرض. ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء

مسـائله، وإنما عليـه تعيين مـوضوع العلم وتنـويع فصـوله، ومـا يتكلم فيـه، والمتـأخـرون، يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. . .» (ج ٤، ص ١٣٥٥).

* * *

ونحن أيضـاً «كدنـا أن نخرج عن الغـرض» فلنرجـع إلى آراء ابن خلدون في العمران البشري وحركة التاريخ.

القسم الثاني

العمران البشري وحركة التاريخ

العصبيّة والدولة

تمهيد

في عصر ابن خلدون، وفي المجتمعات العربية خاصة، كان الاختلاف والتباين، أوضح ما يكون بين حياة البادية وحياة المدينة. وابن خلدون الذي اعتزم دراسة العمران البشري في عصره، قد ركز اهتمامه على هذه الظاهرة: ظاهرة انقسام العمران جملة إلى عمران بدوي وعمران حضري. بل يمكن القول بصفة عامة إن نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامي، قائمة أساساً على دراسة هذين النوعين من العمران، باعتبارهما الإطار الذي يتحرك فيه التاريخ.

إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة. وسنرى في ما بعد، كيف ولماذا كانت هذه الحركة تسير، لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة: إن الانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم عبر «الدولة»... ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها، منذ نشأتها، بذور انهيارها، مما يجعلها محكوماً عليها بالاضمحلال والزوال، تاركة المجال هكذا مفتوحاً لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة تلاقي، هي الأخرى، نفس المصير.

هذه «الدورة» البدوية الحضرية، هي في نظرنا، وفي نظر المهتمين بالدراسات الخلدونية، «عقدة» التفكير الخلدوني. هي عقدة، بمعنى أن جميع آراء ابن خلدون تدور حولها وتتركز فيها. فجميع ما يمكن أن نطلق عليه «نظريات ابن خلدون» سواء كان الأمر يتعلق بالجانب الاجتماعي أو الاقتصادي أو الفكري أو بعلاقة الإنسان بالظواهر الطبيعية والعوامل الجغرافية، كل ذلك في نظرنا يهدف، إما بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، إلى شرح فكرة «الدورة البدوية الحضرية» هذه.

ثم إن هذه «الدورة» عقدة بمعنى أنها، على الرغم مما بَذَلَهُ ابن خلدون من جهود لشرحها وبيان ملابساتها والعوامل الفاعلة فيها، فهي ما زالت تحتاج إلى مزيد تفسير وتحليل:

لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة، حركة دورية لا حركة مستقيمة؟

إن جواب ابن خلدون عن هذا السؤال الخطير لا يتناسب مع عمق المشكل الذي يطرحه. هو يرى فيه إحدى «العوارض الذاتية» للعمران، تحدث فيه بـ «الطبع» هذه أو ما يعبر عنه بـ «ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه».

إن هذا «التفسير» لا يرضينا بطبيعة الحال، نحن أبناء القرن العشرين، لأنه قائم على تصور للأمور، ومنطق في التفكير لم نعد نعمل بهما أو نسلّم بنتائجهما. فلا بد إذن من استنطاق الفكر الخلدوني للكشف عما قد يكون هناك من أسباب موضوعية لهذه الظاهرة، ظاهرة الحركة الدورية هذه. وسنرى من خلال الفصول التالية أن ابن خلدون نفسه يقدم لنا عناصر تمكننا من فهمها فهماً ينسجم، ليس فقط مع طرائق تفكيرنا، بل أيضاً يستجيب إلى حد كبير لاهتماماتنا المعاصرة في هذا الميدان، ميدان التفكير الاجتماعي والتاريخي.

الفصل التاسع

جغرافية العمران
نحل المعاش والفروق الفردية والاجتماعية

١ ـ أعدل العمران وأكمله

العمران، من العمارة والتعمير، وهو «التساكن والتنازل في مِصْرٍ أو جِلّةٍ للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (الناس) من التعاون على المعاش». (ج ١، ص ٤١٨). غير أن هذا العمران ليس على درجة واحدة، من حيث القلة والكثرة، والتخلخل والكثافة في جميع مناطق الأرض، فما السبب في ذلك؟ وما هي عوامل اختلاف أحوال العمران جملة، سواء منها ما يرجع إلى الفروق الفردية بين الناس: طباعهم وأخلاقهم وعاداتهم وسلوكهم الاجتماعي، أو ما يرجع إلى اختلاف نمط الحياة وأسلوب العيش لدى الجماعات البشرية المنتشرة في القسم المعمور من الأرض؟

تلك هي المسائل التي يبدأ بها ابن خلدون أبحاثه في العمران البشري. وعلى الرغم من أن آراءه هنا مستقاة جملة وتفصيلاً من المعارف العلمية السائدة في عصره، والعصور قبله، وعلى الرغم من أن كثيراً منها أصبح اليوم غير ذي أهمية، وأن البحث الحديث قد كشف عن بطلانها، فإن الانطلاق منها ضروري ـ في ما نرى ـ لفهم ما يليها من النظريات الخاصة بالشؤون السياسية والاجتماعية عامة. نعم إن بعض ملاحظات ابن خلدون هنا تحمل طابع الجدة، أو التركيب المبدع، ولكن، حتى لا ننصرف بها عن المدلول الحقيقي الذي أعطاه لها صاحب المقدمة يجب أن نضعها في إطارها الأصلي الذي وضعها فيه، وفكر فيها ضمن نطاقه.

يبدأ ابن خلدون أبحاثه هنا بنظرة إجمالية إلى القسم المعمور من الأرض واختلاف أجزائه من حيث وفرة العمران وقلّته. لقد كان الجغرافيون القدماء يقسمون الأرض إلى سبعة أقاليم تتدرج من خط الاستواء إلى القطب الشمالي، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. والذي يهم ابن خلدون هنا، على الرغم من تفصيله القول في هذه الأقاليم من الناحية الجغرافية، هو

بيان: أولاً، أن العمران يختلف من اقليم لآخر من حيث القلّة والكثرة والازدهار والضعف. ثانياً، بيان العوامل التي أدت إلى هذا الاختلاف، وهي العوامل نفسها التي سيجعل منها، مع قليل من التعديل، أساساً لاختلاف أحوال العمران في الاقليم الواحد، بل في المنطقة الواحدة. فلنَتَتَبَّعْ آراء ابن خلدون في هذه الأمور، حتى يمكننا تتبّع بقية آرائه في مجراها الحقيقي.

يقول: «نحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة، أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة (منطقة خط الاستواء) أقل عمراناً مما بعدها. وما وجد من عمرانه فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منها. وأمم هذين الاقليمين وأناسِيُّهُمَا ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك، والثالث والرابع (المنطقة المعتدلة) وما بعدهما بخلاف ذلك. فالقفار فيها قليلة، والرمال كذلك أو معدومة. وأُمَمُهَا وأناسِيُّها تجوز الحد من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجوز الحد عدداً والعمران فيها متدرج بين الثالث والسادس. والجنوب خلاء كله» (ج ١، ص ٤٣٤).

ويعلل ابن خلدون هذا الاختلاف على أساس المعلومات التي توصلت إليها العلوم الطبيعية في عصره والمستمدة من طبيعيات أرسطو: ذلك أن «التكوين» - أي نشوء الكائنات - «لا يمكن إلا بالرطوبة»، وهي تتوقف على نسبة الحرارة إلى البرودة في المناخ: فالأقاليم الشمالية ينقطع التكوين فيها لإفراط البرد والجمد، كما ينقطع التكوين في الأقاليم الجنوبية لإفراط الحر. والسبب في هذا هو أن «إفراط الحر يفعل في الهواء تخفيفاً ويبساً يمنع من التكوين لأنه إذا افرط الحر جفت المياه والرطوبات، وفقد التكوين في المعدن والحيوان والنبات، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة»، وكذلك الشأن بالنسبة لإفراط البرد، إلا أن «فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد لأن الحر أسرع تأثيراً في التجفيف، من تأثير البرد في الجمد (. . .) ولأن كيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر. إذ لا تجفيف فيها إلا عند الإفراط بما يعرض لها حينئذ من اليبس كما بعد السابع: (المنطقة القطبية الشمالية). فلهذا كان العمران في الربع الشمالي أكثر وأوفر» (ج ١، ص ٤٣٦ - ٤٣٧).

وأكمل هذه الأقاليم عمراناً هو الاقليم الرابع. لأنه لما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً. فالاقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، (. . .) فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوءات فإنما توجد في الأكثر فيها. (. . .) وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم: يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين. وتوجد لديهم المعادن الطبيعية (. . .) ويتصرفون في

معاملاتهم بالنقدين العزيزين (. . .) وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم: فبناؤهم من الطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر، يَخْصِفُونها عليهم أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأُدُمُها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف. ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين، من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم. والسبب في ذلك أنهم لبعدهم من الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة» (ج ١، ص ٤٨٦ - ٤٨٧).

ليس هذا فحسب، بل إن اختلاف هذه الأقاليم من حيث درجة الاعتدال ينعكس على طباع سكانها مثلما ينعكس على حياتهم الاجتماعية. ذلك لأنه لمّا كانت «طبيعة الفرح والسرور، هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقِبَاضُهُ وتَكَاثُفُه. .» ولما كانت «الحرارة مفشية للهواء والبخار، مخلخلة له، زائدة في كميته» بخلاف البرودة، ثم إنه لمّا كانت الروح أشبه بالهواء أو البخار، وألطف منهما، فإن النتيجة هي أن سكان الأقاليم الحارة «تكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الاقليم الرابع، أشد حراً، فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً ويجيء الطيش على أثر هذه. وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفّةِ موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة» (ج ١، ص ٤٩٢). أما سكان الأقاليم الباردة، فإن طبيعتهم بالعكس من ذلك تماماً، فكثرة البرد ينتج عنها انقباض الروح الحيواني، ومن ثمة انقباض الطبع والحزن والنظر في العواقب.

وهكذا، فإن أحسن الأمور أوسطها، وأوسط العمران وأعدله هو الموجود بالأقاليم المتوسطة التي تتوفر لأهلها «كافة الأحوال الطبيعية للاعتمار. . من المعاش والمساكن والصنائع، والعلوم والرئاسات والملك فكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة» (ج ١، ص ٤٩٠). ولما كان المقصود بالدراسة هو العمران الكامل مادة وصورة، أو الاجتماع «المفضي إلى الملك والدولة»، فإن البحث في علم العمران سيقتصر على هذا النوع فقط: النوع المعتدل، ومن ثمة الكامل من العمران.

٢ - البدو والحضر، ونحل المعاش

قلنا إن أعدل العمران وأكمله هو الموجود في الأقاليم المتوسطة المخصوصة باعتدال المناخ. ولكن هذا لا يعني أن هذه الأقاليم هي كلها على مستوى واحد من حيث العمران. ذلك لأنه كما يختلف العمران كثرة وقلّة، كثافة وتخلخلاً، وازدهاراً وانحطاطاً، باختلاف

الأقاليم، فإنه يختلف كذلك في الاقليم الواحد، والمنطقة الواحدة، باختلاف طبيعة الأرض من حيث الشروط المادية للحياة: الخصب والجدب. إن هذه الأقاليم المعتدلة «ليس كلها يوجد بها الخصب، وكل سكانها في رغد من العيش. بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاة المنابت، واعتدال الطينة، ووفور العمران، وفيها الأرض الحرّة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة. فسكانها في شظف من العيش، مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب، وأطراف الرمال، فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أغذيتهم الألبان واللحوم، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار (. . .). الذين، يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان وتعوضهم عن الحنطة أحسن معاض» (ج ١، ص ٤٩٤).

إن اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب، هي التي أدت إلى اختلاف شكل العمران وأحواله بالجملة من مكان لآخر، ومن منطقة لأخرى، وهذا شيء واضح: فما دمنا قد قررنا أن الضرورة التي دعت الناس إلى الاجتماع، هي تحصيل الغذاء، والتعاون على كسب العيش، فإنه من الضروري كذلك أن تختلف أشكال هذا الاجتماع وأنماط هذا التعاون باختلاف الطريقة أو الوسيلة التي تفرضها الظروف الطبيعية على بني الانسان، في الحصول على عيشهم. ومن ثمة كان «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» (ج ٢، ص ٤٠٧).

وبيان ذلك أن الأراضي القاحلة الجدباء تفرض على سكانها نمطاً معيناً من العيش، وبالتالي شكلاً معيناً من الحياة الاجتماعية: هم يقتصرون على الضروري من الأقوات لان مناطق سكناهم لا تجود إلا بذلك، وبعد مشاق جمة، ومتاعب كثيرة، فهم يضطرون إلى التنقل من مكان لآخر طلباً للعشب والماء لحيواناتهم التي بها قوام حياتهم. أما الأراضي الخصبة، الوافرة المياه، الكثيرة العشب، فإن سكانها لا تدعوهم الحاجة الى التنقل إلا نادراً، فهم إلى الاستقرار أميل. إن خصوبة الأرض تمكنهم من الحصول على الأقوات الضرورية بسهولة ويسر، فيصرفون الزائد من أعمالهم ونشاطهم في توسيع أحوال معاشهم وتحسينها، فيستكثرون، هكذا، «من الأقوات والملابس والتأنق فيها»، ويعمدون إلى «توسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر»، وإذا بلغوا هذه الدرجة انتقلوا إلى ما فوقها فيزيدون «في أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس (. . .) والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويُغالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويَخْتَلِفُون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، هؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان» (ج ٢، ص ٤٠٨).

إن العمران البشري يَتَدَرَّجُ، إذن، من البساطة إلى التركيب والتعقيد. والعامل الأساسي، والمنطلق الأول في هذا التدرج، هو اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجدب كما قلنا.

من هنا، وعلى أساس هذا الاختلاف، تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم، فتختلف لذلك أحوالهم الاجتماعية، بل وأحوالهم الشخصية أيضاً. وعلى أساس هذا الاختلاف، وذلك التدرج يمكن تصنيف الجماعات البشرية إلى أربعة أصناف يزداد الاختلاف بين بعضها بعضاً، في جميع الأحوال الاجتماعية والشخصية، كلما بعدت الشقة بينها. وهذه الأصناف هي:

أ ـ سكان البادية[1] الذين يعيشون من الابل خاصة، ويضطرون إلى التنقل بها ومعها طلباً للعشب والكلأ.

ب ـ سكان المناطق الخصبة من السهول والتلال والجبال الذين يعيشون من نتاج الحيوانات خاصة منها الشياه والبقر، ومن نتاج الأرض كالحبوب والفواكه وغيرها.

ج ـ أولئك الذين اتسعت أحوال معاشهم بعض الشيء، فاستقروا في المدن والأمصار والقرى والمداشر، يعيشون من الزراعة في بساتينهم وحقولهم خاصة، أو مما يشتغلون به من المهن والصناعات التي تقتضيها ضرورة الاجتماع والاستقرار.

د ـ وأخيراً يأتي في القِمّة أولئك الذين ازدادت لديهم أحوال الرفه والدعة، المنغمسون في رغد العيش وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق.

فلندرس بشيء من التفصيل الأحوال العامة لكل صنف من هذه الأصناف:

أ ـ «العرب ومن في معناهم»

هذا الصنف، هو، كما قلنا، سكان الصحارى والقفار والبادية القليلة الخصب «مثل العرب وزناتة ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة» (ج ٢، ص ٤٤٧). فالمقصود بهم ليس جنساً معيناً، بل الجماعات البشرية، التي قد تختلف أصولها العرقية اختلافاً كبيراً، والتي يجمعها نمط معين من الحياة، أكسبها خصائص ومميزات معينة، تبدو في طباع أفرادها وأخلاقهم ومختلف أنواع سلوكهم الاجتماعي.

إن الطابع العام المميز لهؤلاء، هو التنقل والترحال. فهم أبعد نجعة، واشَدُّ توحشاً، تأويهم خيامهم، ويعيشون من ألبان إبلهم ولحومها. «يقتاتون منها يسيراً بعلاج وبغير علاج البتة إلا ما مسته النار» (ج ٢، ص ٤٥٩). هم دائمو التنقل، كثيرو الترحال، لا يعرفون الاستقرار، حتى صار لهم ذلك جبلة وطبيعة، وأصبحوا بدون «وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء» (ج ٢، ص٤٤٧). ومن ثمة فلا يربط بينهم حقل أو مزرعة، ولا جبل أو وادٍ. والرابطة الوحيدة التي تشد أفراداً منهم إلى آخرين، وتميز جماعات منهم عن أخرى، هي الرابطة الطبيعية، رابطة الدم التي تبقى لديهم

---

(١) البادية في اصطلاح القدماء هي الصحراء أو الأرض القاحلة الجدباء التي يبدو فيها للناظر كل شيء واضحاً. انظر الملحق الخاص بالمصطلحات.

واضحة لصفاء ونقاوة أنسابهم نتيجة تفردهم في القفر وعدم اختلاطهم مع غيرهم.

إن الظروف المعيشية القاسية التي يختص بها هؤلاء قد انعكست آثارها على طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم: إن طباعهم جافية، هي إلى الطباع الحيوانية أقرب، «يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم». إن جدب الأرض وخلوها من الأرزاق، جعلهم يَمُدُّون أيديهم إلى ما بأيدي الناس، يسلبونهم أموالهم ومتاعهم، ولا يجدون في ذلك منكراً ولا ظلماً، فقد تطبعوا بذلك وأصبحت «أرزاقهم في رماحهم» وسيوفهم، يكسبون منها عيشهم من أسهل الطرق، طرق النهب والسلب، «دون مغالبة ولا ركوب خطر ويَفِرُّون إلى منتجعهم بالقفر» (ج ٢، ص ٤٥٣)، ولهذا كانوا لا يتغلبون إلا على البسائط، وإذا تغلبوا على وطن أسرع إليه الخراب، لأنّ طباعهم هذه منافية للعمران، مناقضة له، لاستحكام عوائد التوحش فيهم.

إن من الشروط الأساسية لقيام العمران: الاستقرار والسكن، وهؤلاء «غاية الأحوال عندهم الرحلة والتقلب». يهدمون المباني ليتخذوا من حجارتها أثافيَّ للقدر، ومن أخشابها أعمدة وأوتاداً للخيام. ثم إن العمران إنما ينشأ وينمو بوجود الأمن واحترام أرواح الناس وأموالهم، وهؤلاء طبيعتهم ـ كما قلنا ـ انتهاب ما بأيدي الناس، فكلما امتدت أيديهم إلى متاع أو ماعون انتهبوه. وأيضاً فالعمران لا يزدهر إلا بالأعمال والصنائع وما يتبع ذلك من اعتبار الأجور وقيم الأعمال والأشياء، وهؤلاء مُتْلِفُونَ لكل ذلك، لا يعرفون للعمل قِسطاً من الأجر، ولا للصناعة قيمة. وأخيراً، وليس آخراً، فإن العمران البشري الذي هو الاجتماع والتعاون، لا يستقيم إلا بوجود وازع يدفع عُدْوانَ الناس بعضهم عن بعض، وهؤلاء طبيعتهم الفوضى، لا يسلّم أحد منهم أمره لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل وعلى كره منه. فيتعدد الحكام منهم والأمراء «وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فَيَفْسُدُ العمران وينقرض» (ج ٢، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٥).

ولكن مع ذلك، ونظراً لاقتصارهم على الضروري من العيش، وَعَدَم استكثارهم من المأكولات والأخلاط، فهم «أحسن حالاً في جسومهم واخلاقهم، فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن. وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات. .» (ج ١، ص ٤٩٥). وبالتالي «فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها» (ج ٢، ص ٤١٥). وهكذا تجدهم أشد شجاعة وأقوى بأساً، وأكثر اعتماداً على نفوسهم في رد العدوان عنهم، «فيقومون بالمدافعة عن أنفسهم لا يَكِلُونَها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب إلى الطرق (. . .) ـ حتى ـ لقد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دَعَاهُم داع أو استنفرهم صارخ (ج ٢، ص ٤٤٨).

وهذه الصفات الحميدة، قد تتغلب على صفاتهم الذميمة المذكورة آنفاً، إذا ما تدخل عامل الدين أو الدعوة الصالحة البنّاءة التي تخاطب ضمير كل منهم وتنسجم في مطالبها مع فطرتهم الأولى التي فطروا عليها. وهكذا «فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم

من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذ بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تَمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك» (ج ٢، ص ٤٥٦).

وهكذا، فهؤلاء ليسوا أشراراً بالطبع، وإن كان الأمر يبدو أنه كذلك. إن العامل في انحراف اخلاقهم وعاداتهم وسلوكهم الاجتماعي هو العامل الطبيعي بمعناه الواسع، أو الشروط المادية لحياتهم. ولكن بما أن الإنسان يخضع لتأثير العالم المادي خُضُوعَهُ لتأثير العالم الروحاني، فإن ذلك الانحراف يزول جملة بتدخل العامل الثاني: العامل الروحاني الذي يتجسم في الدين أو فيما يقوم على أساسه من دعوات وحركات إصلاحية. نعم إن الدين لا يغيّر من الظروف الطبيعية، فهو لا يجعل الصحراء والقفار أراضي خصبة، كلا، ولكنه يُغَيِّرُ وِجْهَةَ هؤلاء. فالدين دعوة، والدعوة تحتاج إلى من يقوم بها. فإذا تمكن الدين من نفوس هؤلاء، وقاموا بالدّعوة له، انتشروا في الأرض، وانتقلوا من أماكنهم القاحلة الجدباء إلى مناطق أخرى كثيرة الخيرات، فتتبدل هكذا شروط حياتهم المادية وتتبدل تبعاً لذلك أخلاقهم وعاداتهم وأشكال سلوكهم. فيصبحون مُشَيِّدي دُوَلٍ، وَمُنْشِئي عمران، بعد أن كانت حياتهم فوضى لا تعرف النظام ولا الحكم، وبعد أن كانت أحوالهم منافية للعمران ومناقضة له.

إن هذا «الانقلاب» أو الانتقال الفجائي، اللاتدريجي، في حياة هؤلاء، من شظف العيش إلى رغده، من أقصى أنواع البداوة إلى قمة التمدن والحضارة، هو الذي جعل آراء ابن خلدون فيهم تبدو وكأنها متناقضة[2]. والحقيقة أن آراء ابن خلدون في ذاتها ليست متناقضة بصدد هؤلاء. وكل ما هناك، وهذا من الأهمية بمكان بالنسبة الى نظريته في سير التاريخ الإسلامي إلى عهده، كل ما هناك، هو أنه يبرز التناقض بين حياة هؤلاء في حال البداوة وحياتهم في حال الحضارة، والنتائج المترتبة على هذا التناقض، كما سَنُفَصِّل ذلك فيما بعد... وحسبنا هنا أن نشير إلى أن عمرانهم يحمل معه طابعهم البدوي: يتجلى ذلك فيما يَخْتَطّونَهُ من المدن والأمصار التي يسرع إليها الخراب قبل غيرها. وذلك لأنهم، بصفتهم بدواً، لا يراعون في بنائهم للمدن واختطاطهم لها، ما تجب مراعاته من حسن الموقع، وطيب الهواء ووفرة المياه والمزارع، ووجود تحصينات طبيعية، فالعرب ومن في معناهم هُمْ - كما

(٢) لقد رأى كثير من الباحثين أن آراء ابن خلدون في «العرب» آراء متناقضة. وقد حاول بعضهم - ساطع الحصري ومن نحا نحوه من الباحثين العرب - التخفيف من هذا «التناقض»، وذلك بقولهم أن ابن خلدون يقصد لا «العرب» كجنس، وإنما الأعراب أي سكان البوادي عموماً ولكن مع ذلك يبقى «التناقض» قائماً، سواء كان المعنيون هم العرب أم الأعراب...، وقد ذهب باحثون آخرون إلى القول بضرورة الاعتراف بهذا التناقض في فكر ابن خلدون، وأن هذا من الأخطاء التي وقع فيها، والتي قد يغفرها له ما أتى به من نظريات أخرى سليمة وطريفة. انظر مثلاً بحثاً للاستاذ جرمان عياش في: مهرجان ابن خلدون بالرباط مايو ١٩٦٢، كلية الآداب، الرباط (الدار البيضاء: دار الكتاب، [١٩٦٢])، ص ٤٠.

قدّمنا ـ رُعاةُ إبلٍ وسكان الصحراء، ولذلك فلا يقع اختيارهم إلا على الأماكن التي تناسب إبلهم، «فلا يبالُون بالماء طاب أو خبث، ولا قلَّ أو كثر، ولا يسألون عن زكاة المزارع والمنابت والأهوية لانتقالهم في الأرض ونقلهم الحبوب من البلد البعيد. .» (ج ٣، ص ٨٥٨). ولهذا كانت المدن التي اختطوها غير مناسبة للعمران، فخربت بزوال حكمهم.

نعم لقد أنشأ العرب مدناً كبيرة صالحة للعمران. ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد أن استخدموا الفرس «وأخذوا عنهم الصنائع والمباني (. . .) فحينئذ «شيّدوا» مدناً عظيمة. على أن ما شيدوه من هذا النوع قليل، والسبب هو أنهم إنما فعلوا ذلك في اخريات حكمهم، فلم ينفسح لهم الأمد للاكثار من البناء والتشييد، ولم يطل وقت حكمهم، مثلما حدث بالنسبة الى الفرس والروم خلال حضارتيهما العتيقتين.

وهذه الظاهرة يشترك فيها البربر أيضاً، فسكان شمال افريقيا، على الرغم من أن معظمهم ليسوا بدواً رحّلاً، فإن تحصنهم في جبالهم وانعزالهم فيها، جعلهم عريقين في البدو، قليلي الاحتكاك بالحضارة. لقد ظلت حياتهم لمدى أحقاب طويلة حياة بدوية. والدول التي ملكتهم من الفرنجة والغرب لم تطل مدة حكمها فيهم حتى ترسخ الحضارة لديهم. ولذلك بقي العمران في هذه البلاد بدوياً على العموم والحضري منه لم يستطع هو الآخر التحرر من خصائص العمران البدوي: فالصنائع قليلة، والمباني ضعيفة. وبالجملة فلقد كانت لديهم مظاهر الحضارة قليلة، وغير ثابتة (ج ٣، ٨٥٥ ـ ٨٥٧).

وهكذا فالعامل الوحيد الذي بإمكانه أن يقلب أحوال هؤلاء هو الدين، فما داموا متمسكين بالدين، عاملين على نشره، في الآفاق والأجيال كانوا بناة حضارة ومشيدي ملك ودول بما يحصل لهم بسبب ذلك من الاختلاط والاحتكاك بغيرِهم ممن هم أعرق في الحضارة وأرسخ في المدنية. أما إذا تركوا الدين وتقاعسوا عن القيام بنشره، فإن دورهم في بناء الحضارة يضعف إلى أن يرجعوا إلى ما كانوا عليه، أو ما كان عليه أسلافهم (؟). وهذا ما يؤكده التاريخ: «فقد انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقِيَادِ وإعطاء النَّصَفَةِ، فتوحشوا كما كانوا (. . .) وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته (. . .) وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد ـ عهد ابن خلدون ـ فلا يكون مآلُهُ وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران»[٣] (ج ٢، ص ٤٥٨).

---

(٣) واضح أن ابن خلدون يشير هنا إلى عرب بني هلال الذين كانوا حسب رأيه وكذا في نظر كثير من المؤرخين في العصر الحديث ـ عنصر تشويش وفوضى وتخريب في شمال افريقيا. ومهما يكن من صحة هذا الرأي أو عدم صحته، فإن مما لا شك فيه أن ابن خلدون يصدر هنا عن اعتبارات ذاتية. فهؤلاء «العرب» هم الذين كانوا السبب في نكبته ونكبة أميره صاحب بجاية كما شرحنا ذلك من قبل (الفصل الثاني). ولكن على الرغم من ذلك فإن آراءه فيمن سماهم «العرب ومن في معناهم» صحيحة في جملتها، ويؤكدها الواقع التاريخي والمجتمعي.

ب ـ المغلوبون لأهل الأمصار

أما الصنف الثاني من البدو، فهم الفلاحون سكان التلول الخصبة والجبال المشجرة الذين تمكنهم طبيعتها من الحصول على مستوى من العيش أحسن وأرقى، فيدعوهم ذلك إلى الاستقرار. وهم بقربهم من المدن والأمصار يتوقون دوماً إلى السكنى فيها، والاستفادة من رغد العيش المتوفر فيها. «ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة» (ج ٢، ص ٤١٣). ومن هنا كانت الحياة الحضرية، ناشئة من أحوال البداوة: «فالبادية أصل للعمران، والأمصار مدد لها».

على أنه ليس بإمكان هؤلاء البدو الحصول على غايتهم في التمدن بسهولة ويسر. لأن التمدن في الحقيقة إنما يوجد في المدن الكبيرة وبالخصوص منها العواصم. ومستوى الحياة في هذه المدن الكثيرة العمران، مرتفع جداً، لا تتحمله إمكانيات البدوي الضعيفة والمحدودة. «فالمصر الكثير العمران يكثر ترفه (. . .) وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليْها، فتنقلب ضروريات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة، والمرافق غالية بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات، وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه»، والبدوي لا تمكنه موارده من تغطية هذه النفقات كلها، خصوصاً وهو قد اعتاد أن يسُدَّ خُلَّتَه بأقل الأعمال لأنه قليل عوائد الترف في معاشه وسائر فنونه. فيتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته». وهكذا، «فكل من يتشوق إلى المصر الكبير وسكناه من أهل البادية فسريعاً ما يظهر عجزه، ويفتضح في سلطانه إلاّ من يُقَدِّم منهم تأَثُّلَ المال ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجري إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف. فحينئذ ينتقل إلى المصر وينتظم حاله مع أحوال أهله في عوائدهم» (ج ٣، ص ٨٦٦).

ولكن إذا كان هذا يحصل للبعض، فإنه لا يحصل للجميع، فأهل البدو الذين هُم من هذا الصنف تابعون على العموم لأهل الأمصار، وتتجلى هذه التبعية في ناحيتين: اقتصادية وسياسية.

فمن الناحية الأولى، يتوقف الانتاج الزراعي الذي به قوام البدو، على استعمال الآلات والأدوات. وهذه إنما توجد عند أهل الأمصار، فالصنائع كلها من اختصاص المدن. وأيضاً فإن هذا الانتاج الزراعي الذي قد يتوفر للبدو لا قيمة له إذا لم يصرف بعوض. ولا يمكن تصريفه والحصول منه على قيمته نقداً، ثم بضاعة وآلات، إلا في الحضر، «فالأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو. وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح، وموادها معدومة، ومعظمها الصنائع. فلا يوجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره (. . .) فهم يحتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم» (ج ٢، ص ٤٥٩).

هـذا من ناحيـة التبعية الاقتصـادية، أمـا من الناحيـة السياسيـة فإن أهـل البدو، هؤلاء إذا لم «يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار» كانوا خاضعين مغلوبين لأهل المدن؛ فإن كان في المدن ملك وسلطان كان ذلك لغلب الملك. وإن لم يكن في المدن ملك كان خضوعهم حينئـذ لمن له الزعامة والرئاسة فيها «إما طوعاً ببذل المال لهم» وسائر ما يحتـاجونـه من الضروريات، وإما كرهاً «بالتفريق بينهم حتى يحصل لـه (= لزعيم المـدينة) جـانب منهم يغالب بـه الباقي. فيضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم» (ج ٢، ص ٤٦٠).

وهكذا، فإذا كان سكنى المدن ـ أي التحضر ـ هو الغاية التي يجري إليها البدوي، فإنه لا يتمكن من تحقيق هذه الغاية إلا إذا كان ذا مال واسع وثروة ضخمة. أما إذا كان متـوسط الحال، فغاية ما يصل إليه، الإقامة في المدن الصغيرة، المجاورة لباديتـه، أو التردد عليهـا من حـين إلى آخر لقضـاء حاجـاتـه. وهـذه المـدن الصغـيرة لا تتـوفـر فيهـا شروط التحضر، أو الحضارة، كاملة. فلا يكثر فيها الرفه، ولا تعظم فيها النفقات، ولا توجد فيها كل الصنائع. بل إن مجاورتها للبادية، وتوافد البدو عليها باستمرار، يجعلها ذات طابع بدوي: «ولهذا نجـد الأمصار التي في القاصية، ولو كـانت موفـورة العمران، تغلب عليهـا أحوال البـداوة، وتبعد عن الحضـارة في جميع مـذاهبها، بخـلاف المدن المتـوسطة في الأقـطار التي هي مركـز الدولـة ومقرها» (ج ٣، ص ٨٧٢).

هذا الصنف من البدو، هم إلى الحضر أقرب. وإذا كانوا لا يبلغون مـرتبة الحضـارة، بمعنى التفنن في الترف، فإنهم من ناحية أخرى أبعد في طباعهم وأحوالهم عن الصنف الأول: سكان الصحاري والأراضي الجرداء والذين يعيشون كما قلنـا من رماحهم وسيـوفهم، أحراراً في فيافيهم وقفارهم حيث لا تصلهم حامية ولا يطمح في ملاحقتهم جند. أما هؤلاء، سكان التـلال والسهـول الخصبـة فهم يعيشـون من فـلاحـة أرضهم، وهم في الغـالب فقـراء، لأن الفلاحة من زراعة وتربية للماشية، نحلة من المعاش خاصة بـ «المستضعفين وأهـل العافيـة». وذلـك لأن الفلاح، المرتبط بالأرض، يضـطر إلى الخضـوع للسلطة الحـاكمـة، فهـو يـدفـع الضرائب، والمغارم، ويُسْتَدْعَى للخدمة والتجنيد إذا لزم الأمر. هذا علاوة على ما يصيبه من أذى من جـانب عمال الـدولة، أوْ من جـانب أولئـك البـدو الـرحـل الـذين يتخـذون النهب والسلب نحلة للمعاش لهم.

وعلى العموم فإن هذا الصنف من البـدو، هم مادة للعمـران، ونادراً مـا يتمكنون من إقامة ملك كبير أو إنشاء دولة عامة. إن وضعيتهم ومقامهم الاجتماعي، أشبه بوضعية ومقـام سكان المدن البعيدين عن الجاه والسلطة.

ج ـ فاقدو الجاه من سكان المدن

قلنا إن سكنى المدينة هي الغاية التي يجري إليها البدوي، لكونها تستهويه بما يوجد فيها من أنواع الرفه وفنون الترف، ولكن هل صحيح أن سكان المـدن كلهم يعيشون في رغـد من العيش؟ وإذا كان الأمر بخلاف ذلك فما هو السبب، أو الأسباب؟

لقـد تقرر من قبـل أن الأصل في العمـران البشري والاجتماع الإنسـاني، هـو التعـاون لتحصيل الغذاء، وتقرر أيضاً أن هذا التعاون لا يتم إلا إذا كان هناك «وازع» يـدفع عـدوان النـاس بعضهم عن بعض. وهذان الشرطـان الضروريان لقيـام العمران يتـوفران في المـدينة أكـثر ـ فالتعـاون فيها متـين، والوازع الـذي يردع النـاس موجـود وهو الملك والـدولة. هـذا بالإضافة إلى أن أسوار المـدينة وحـاميتها تـدفع عنهـا عدوان من هم خـارجها. . . إن شروط الاستقرار والأمن متوفرة. ولذلك كان التعاون فيها ينمو ويتفرع، وبـالتالي فـإن الانتاج يكـثر ويوفر فـائضاً. والسبب في هـذا هو «أن الأعـمال بعد الاجتـماع زائدة عـلى حاجـات العاملين وضروراتهم. فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعـمالهم كلها عـلى مقدار ضروراتهم وحـاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال وبقيت الأعـمال كلها زائـدة على الضرورات، فتصرف في حاجات الترف وعوائده» (ج ٣، ص ٨٥٩).

في البـاديـة ينهمـك النـاس في تحصيــل الضروري من العيش، لأن اجتـماعهم مشتت وتعاونهم قليل، ومجهوداتهم مبعثرة، أما في المدينة فإن الاجتـماع أكثر تمـاسكاً، والتعـاون أكثر فاعلية، والمجهودات متكاملة متداخلة. ولذلك كانت الأعمال فيها كثـيرة في مجموعهـا. «وإذا كثرت الأعمال كثرت قِيَمُهَا بينهم، فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الـترف وحاجـاته من التـأنق في المساكن والمـلابس واستجادة الآنيـة والمـاعـون واتخـاذ الخـدم والمـراكب (. . .) لأن الأعمال الـزائدة تختص بـالترف والغنى بخـلاف الأعـمال الأصليـة التي تختص بالمعاش» (ج ٣، ص ٨٠٠).

واضح أن السبب في ازدهار المدن هو أن الانتاج فيها جماعي، وجماعية الانتاج القـائمة على تقسيم العمل، هي التي تـوفر الفـائض الذي يصرف في أحـوال الترف. وأحـوال الترف نفسها تستلزم هي الأخرى أعمالاً زائدة، وبالتالي إنتاجاً جديداً، ففائضاً جديداً.

ولكن هل يعود هذا الفائض إلى مجموع سكان المدينة، أم فقط إلى فئة معينة منهم؟

إن الجـواب عن هذا السؤال، وبـالتالي الجـواب عن السؤالين السـابقين، يتـوقف على البحث في طرق كسب العيش في المدينـة أولاً، ثم البحث في المراتب الاجتـماعية، والأسـاس الذي يقوم عليه التفاوت في المدينة خاصة.

بخصوص النقطة الأولى يحصر ابن خلدون وسائل كسب العيش في ستـة، يقول: «إن تحصيل الرزق وكسبه: إما أن يكون **بأخذه من يد الغير** وانتزاعـه بالاقتـدار عليه عـلى قانـون متعارف ويسمى مغرماً وجباية، وإما أن يكون **من الحيوان الوحشي** باقتناصه وأخذه برميه من الـبر أو البحر ويسمى اصـطياداً، وإمـا أن يكون **من الحيـوان الـداجن** بـاستخـراج فضـولـه المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأغنام، والحرير من دُودِهِ، والعسل من نحله، أو يكون **من النبات والزرع** والشجر بالقيام عليه واعداده واستخراج ثمرتـه، ويسمى كل هـذا فلحاً. وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية: إما في مواد معينـة وتسمى **الصنائع** من كتـابة وتجـارة وخياطـة وحياكـة وفروسيـة وأمثـال ذلـك، أو في مـواد غـير معينـة وهي جميـع

الامتهانات[٤] والتصرفات، وإما أن يكون الكسب من البضائع واعدادها للاعواض[٥]، إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها[٦]، ويسمى هذا تجارة» (ج ٣، ص ٨٩٨)، هذه هي طرق كسب العيش بالتفصيل. ولكن ابن خلدون يعود فيوجزها، في؛ الفلاحة، والتجارة، والصناعة. ذلك لأن الطريقة الأولى: المغرم والجباية أو ما يسميه أيضاً الإمارة «ليست بمذهب طبيعي للمعاش». لأنها تعتمد على وجود السلطة والجاه. أما الطريقة الثالثة والرابعة، أي تربية الدواجن والزراعة، فهما في الحقيقة واحدة وهي الفلاحة. أما الطريقة الثانية وهي الصيد البري والبحري، فإن ابن خلدون يتجاهلها تماماً، ولا يتحدث عنها ولا عن المنتحلين لها، مع أنه لو أعطاها حقها من الدراسة والبحث لجاءت دراسته الاجتماعية أشمل وأكمل، بل لربما اضطر إلى تغيير كثير من آرائه ونظرياته. فلماذا أهمل ابن خلدون هذه النحلة من المعاش؟ قد يكون السبب في ذلك راجعاً إلى أنه لم يكن يعرف تفاصيل كثيرة عن المنتحلين لها، والذين نطلق عليهم اليوم اسم «الشعوب البدائية» ولكننا مع ذلك، نعتقد أنه كان بإمكانه، أن يجمع عن هؤلاء بعض الأخبار التي نقلها الرحالة والمؤرخون قبله، وكذلك كان يمكنه الاستعانة بما يحكيه المسافرون والتجار الذين كانوا يجوبون الآفاق البعيدة، خاصة أولئك الذين اختلطوا بشكل من الأشكال بشعوب السودان وما وراءه من الأقطار التي كان يسكنها الأقزام السود. من أجل هذا نرى أن إهمال ابن خلدون لهؤلاء الذين ينتحلون الصيد البري والبحري معاشاً لهم، والذين وصف بعض أحوالهم عند حديثه عن اختلاف العمران باختلاف أقاليم المعمور، راجع في الحقيقة إلى أنه لم يكن يهتم إلا بما يسميه العمران الكامل مادة وصورة، أي العمران الذي تقوم فيه السلطة والدولة. ومن ثمة فهو لا يعنى إلا بالجماعات البشرية التي كانت تساهم بشكل من الأشكال في قيام الدول وسقوطها، أي الجماعات التي لها «تاريخ».

ومهما يكن، وبإسقاط الفلاحة التي قلنا قبل إنها معاش «المستضعفين وأهل العافية» من البدو، فإن أساليب كسب العيش في المدينة ثلاثة: الصناعة، والتجارة، والإمارة.

أما الصناعة، والمقصود بها هنا المهن اليدوية، والأعمال الفكرية من كتابة وتعليم وغير ذلك، فهي إنما تكثر وتزدهر في الأمصار الكبيرة، وبالخصوص في تلك التي تكون كراسي للملك، فهي «تستكمل بكمال العمران الحضري وكثرته» فكلما كانت «الحضارة» راسخة في الأمصار كانت الصنائع أرسخ وأرقى: إن منتوجات الصنائع منتوجات كمالية، لا يحتاج إليها إلا أهل الرفه، والرفه مقرون بالسلطة والجاه كما سنرى.

وكذلك الشأن في التجارة، التي تقوم على طلب الربح في السلع باحتكارها إلى حين غلائها أو بنقلها بين أقطار بعيدة، فهي أيضاً تحتاج إلى الجاه والسلطة. إن التاجر لا يكسب

---

(٤) الامتهانات: العمل في الحرف والمهن.

(٥) أي عرضها للمبادلة والبيع والشراء.

(٦) أي انتظار تحول الأثمان في الأسواق من الرخاء الى الغلاء.

من تجارته إلا إذا كان قوياً بعشيرته أو جاهه، أما ذلك الذي ليس له ما يعضده أو يحمي تجارته من شوكة أو جاه، فإن مآل أمره الخسران المحقق. وهكذا نرى أن اكتساب الثروة بالطرق الطبيعية في المدينة يتوقف على الجاه والسلطة. وهذا شيء لم يكن من الممكن حصوله لجميع الناس. فالمجتمع الحضري يقوم على التفاوت، وأساس هذا التفاوت هو الجاه بالضبط. يقول ابن خلدون: «إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو اقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه. فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشيء عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله. وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله أو نسبة سعيه ذاهباً وآتياً في تنميته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب. وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة» (ج ٣، ص ٩١٠).

يتضح من هذا أن الوسائل الطبيعية لكسب العيش في المدينة من صنائع وتجارة لم تكن تمكن أصحابها من الحصول على الثروة واليسار، وبالتالي فإن جماعة الصنّاع والتجار الفاقدي الجاه كانوا فقراء، «يرمقون العيش ترميقاً». ومن ثمة، فلم يكونوا يستفيدون من رغد العيش الذي تختص به المدنية، ولا من «الحضارة» التي هي تفنن في الترف واستجادة أحواله.

إن ازدهار الصنائع في المدن لا يعني بالضرورة ازدهار أحوال أصحابها والقائمين عليها. ذلك لأن المنتوجات الصناعية الكمالية إنما تستهلكها الفئة صاحبة الجاه والسلطان، وهذه لم تكن تدفع من الأثمان والأجور إلا القليل الأقل، بل إنها كانت تحصل على قيم أعمال الصناع بالمجان، إما طوعاً بالتقرب إليها، وإما كرهاً بالتسخير والخدمة الاجبارية التي تفرضها الجماعة الحاكمة صاحبة الجاه والنفوذ.

وكذلك الشأن بالنسبة الى التجارة، فهي لم تكن مفيدة للمال والثروة، إلا إذا كان القائم بها «جريئاً على الخصومة، بصيراً بالحسبان، شديد المُماحكة مِقداماً على الحكام (...) وإلا فلا بد له من جاه يَدرع بِهِ ويوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكّام على إنصَافِهِ من معامليه، فيحصل له بذلك النصفة في ماله، طوعاً في الأول وكرهاً في الثاني. وأما من كان فاقداً للجرأة والاقدام من نفسه، فاقداً الجاه من الحكام فينبغي أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يُعَرّضُ ماله للضياع والذهاب، ويصير مأكلاً للباعة ولا يكاد ينتصف منهم» (ج ٣، ص ٩١٦ - ٩١٧).

وهكذا فالمال لم يكن يحصل «إلا بنحو غريب كالإرث أو غيره» وحتى في هذه الحالة فإنه لم يكن يَسْتَقِرُّ في يد صاحبه، إذا لم يكن من أصحاب الجاه: «وذلك أن الحضري إذا عظم تموله، وكثر للعقار والضياع تَأَثُّله وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليها الأمراء وغصوا به. ولما في طباع البشر من

العدوان، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسونه فيه ويَتَحَيَّلُونَهُ (= يحتالـون) على ذلـك بكل ممكن، حتى يحصلوه في ربقة حكم سلطاني، وسبب من المؤاخذة ظاهر ينتزع به ماله.»(ج ٣، ص ٨٧١).

نخلص من كل ما تقدم إلى أن الفائض الذي يتوفر من جماعية الانتاج وتقسيم العمـل اللذين تختص بهما المدن لم يكن ينصرف إلى المنتجين بـل إلى فئـة معينـة، مستهلكـة وغـير منتجة، وهذه الفئة هي الجماعة صاحبة الحكم والسلطان. أما جماهير المدن من صنّاع وتجّار صغار، وأصاحب الوظائف من أهل الفتيا والتدريس وغيرهم، فلم تكن حـالهم بأحسن من حـال المشتغلين بالفلاحة من البدو، وهم كما قلنـا «المستضعفون وأهـل العافيـة منهم». إن **أساس التفاوت بين الناس كان الجاه والسلطة**، لا المال، لأن هذا الأخير تابع لهما، ومستمـد منهما. إنّ الوضعية الاجتماعية للفرد لم تكن تتحدد بما يملك لأنه قلّما يملك، وإنما كانت تتحدد بمقدار الجاه الذي له، والنفوذ الذي يملكه. ولهذا، فإن التحضر أي الانتقال من حال البداوة إلى حال «الحضارة» لم يكن يتم بصفـة تدريجيـة ولا بشكل طبيعي. فلم يكن الفـرد لوحـده، مهما بلغ سعيه، واجتهد في الكسب، يستطيع الانتقال إلى مـرتبة أعـلى في السلّم الاجتماعي. وإنمـا كان **هـذا الانتقال يتم بشكـل فجائي وبنـوع من الطفـرة والقفز، وبصفـة جماعيـة لا فردية**، كما سنشرح ذلك بعد.

د ـ الجاه المفيد للمال، والحضارة المفسدة للعمران

إن الـوسيلة الوحيـدة والفعّالـة، المفيـدة للمال، والمكسبـة للثروة كـانت هي «الجـاه». وكسب العيش، بـل الحصـول عـلى الـثروة، بهـذه «الـوسيلة» هـو مـا يسميـه ابن خلدون بـ «الإمارة» وهي كما قلنا مذهب غير طبيعي في المعاش. أما كيف يتم ذلك فهـذا ما يشرحـه ابن خلدون بوضوح وتفصيل: يقول: «إنّـا نجد صاحب الجاه[٧] والحـظوة في جميع أصنـاف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجـاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخـدوم بالأعـمال يتقرب بها إليـه في سبيل الـتزلف والحاجـة إلى جاهـه، فالنـاس معينون لـه بأعـمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي. فتحصل قِيمُ تلك الأعمال كلها من كسبه. وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفـر قيم تلك الأعـمال عليه. فهـو بين قيم لـلأعمال يكتسبهـا، وقيم أخرى تـدعوه الضرورة إلى إخـراجها فتتوفر عليه والأعمال لصـاحب الجاه كثـيرة فتفيد الغني لأقـرب وقت ويزداد مـع الأيام يسـاراً وثروة. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قدمناه» (ج ٣، ص ٩٠٧).

والمقصود بالجاه هنا هو «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبـة» (ج ٣، ص ٩١٠). «ثم إن هذا الجـاه متوزع في النـاس ومترتب فيهم طبقـة بعد طبقـة: ينتهي في العلو إلى الملوك الـذين ليس فـوقهم يـد

---

(٧) في الطبعات المتداولة وردت العبارة هكذا: «صاحب المال والحظوة». ونحن نعتقد أن كلمـة «المال» محرفة عن «الجاه» كما يدل على ذلك سياق الكلام.

عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه. . .» (ج ٣، ص ٩٠٩).

على أن المال الذي يحصل لصاحب الجاه، ليس مصدره: التقرب إليه فقط، بل إن أهم مصدر له هو استعمال السلطة والقهر في جمع الأموال بمختلف التحايلات: الضرائب، المغارم، الجبايات، المصادرات بأنواعها المختلفة، والتي تشتد وطأتها على الطبقات المحكومة فاقدة الجاه، كما سنبين فيما بعد[٨].

وعلى العموم فإن المال والثروة ومن ثمة الحضارة والتفنن في الترف، كل ذلك كان خاصاً بفئة معينة، هي الفئة الحاكمة. وبعبارة ابن خلدون «الدولة» أي الأسرة الحاكمة وحاشيتها. «لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسع أموالهم بالجاه، أكثر من اتساعها بالمال. فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا، وخرجها في أهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة» (ج ٣، ص ٨٧٢).

إن المقصود بـ «الحضارة»، إذن، هو نمط من الحياة: (كسب، معيشة، أخلاق، طباع، سلوك)، خاص بالدولة وحاشيتها أي بالارستقراطية الحاكمة. هي إسلوب في العيش يقوم على: «التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل» (ج ٣، ص ٨٧٦). كل ذلك من غير انتاج أو انتحال نحلة طبيعية في المعاش. إنها أسلوب في العيش يعتمد على السلطة والجاه، لا غير.

هذه هي الحضارة التي يشجبها ابن خلدون ويصفها وأهلها بأقبح النعوت والأوصاف. يقول عنها إنها: «غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده» (ج ٣، ص ٨٧٦).

ترى كيف يتم ذلك؟ كيف يَفْسُد العمران «بالحضارة»؟ إن الفساد الذي يعنيه ابن خلدون هنا نوعان: فساد العمران من حيث صورته، وفساده من حيث مادته. أما الفساد الذي من النوع الأول والذي يصيب صورة العمران: الدولة، فهذا ما سيكون موضوع بحث في فصل تالٍ[٩]. وأما الفساد الذي من النوع الثاني، أي الفساد الذي يصيب الأفراد الذين هم مادة العمران، فسَنُجْمِل الحديث عنه في ما يلي:

يقول ابن خلدون: أما فساد أهل الحضارة «في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفوس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشرُّ والسَّفْسَفَة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه. وتنصرف النفس إلى

(٨) انظر الفصل الخامس عشر.

(٩) انظر الفصل الخامس عشر.

الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له. فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والرّبا في البياعات ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم» (ج ٣، ص ٨٧٧). إن هؤلاء «لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في ذلك» (ج ٢، ص ٤١٤). . . . «بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدّعَة، أو ترفعاً لما حصل له من المربى في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم» (ج ٣، ص ٨٨٠). ولذلك نجد أهل الحضارة يَكِلُون «أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم» (ج ٢، ص ٤١٨) مما أذهب من شجاعتهم، وخضد من شوكتهم فـ «تنزلوا منزلة النساء والولدان».

إن الحضارة التي ينعاها ابن خلدون، هي حضارة الاستهلاك بغير حساب، ودون انتاج. حضارة أولئك الذين يَعْجِزون عن العمل والدفاع عن أنفسهم لاستحكام عوائد الترف فيهم، أو لكونهم يترفعون عن ذلك كله لأنهم يعتبرون أنفسهم فوق العمل والعاملين. . . إنها حياة جماعة طفيلية، طافية على سطح المجتمع، تعيش وتستهلك وتبذر على حساب الرعية كلها: تستولي على أموالها وعلى قيم أعمالها، وتسخرها تسخيراً. كل ذلك بفضل الجاه الذي تتمتع به والسلطة التي بيدها. . .

ولكن من أين لهذه الجماعة الطفيلية بهذه السلطة وذلك الجاه؟ كيف استولت على الحكم وأصبحت متمكنة من أموال الناس وأعمالهم ورقابهم؟ وبعبارة أخرى: **كيف تنشأ الدول وما عوامل انهيارها وسقوطها؟** هذه هي المسألة الأساسية التي على علم العمران تبيانها وشرحها. . . ولكن قبل أن ننتقل إلى البحث في هذه المسألة التي تشكل المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون في علمه الجديد هذا، لِنُلقِ نظرة خاطفة على الصفحات الماضية من هذا الفصل ـ ولنحاول إبراز بعض النتائج التي سنستعين بها في دراستنا المقبلة.

٣ ـ نتائج . . . ومقدمات

هناك مثل عربي قديم يقول: «كل الطرق تؤدي إلى مكة»، وبالنسبة لابن خلدون يمكن القول: كل شيء في العمران يؤدي إلى الدولة. إن أبحاث ابن خلدون في توزع العمران على الأرض، أو في تأثير العوامل الجغرافية في الأفراد والجماعات، أو في اختلاف أحوال الناس باختلاف نحلهم من المعاش، لم يكن المقصود منها دراسة هذه المسائل لذاتها، وإنما كانت الغاية منها إقرار بعض المقدمات وتقرير بعض النتائج التي ستمكنه من دراسة ما يشغل اهتمامه ويملك عليه تفكيره: كيف تنشأ الدول؟ وما هي عوامل ازدهارها وانحطاطها

وسقـوطها؟ وبـالتالي كيف سـارت الأمور خـلال الحقبة المـاضيـة ـ الى عهـده ـ من التـاريـخ الإسلامي؟

نستـطيع أن نلمس هـذا من خلال تـوجيهه للبحث، وانتقـائـه لـلأمثلة، واصـطيـاده للحجج والبراهين، في كل موضوع من المواضيع التي تعرّض إليها بخصوص ما أطلقنا عليه: «جغرافية العمران» وما أطلق ابن خلدون عليه: «العمران البشري على الجملة». وإذا كنا قـد ألمحنا في هذا الفصل، وفي الفصول قبله، إلى بعض هذه «المقدمات والنتائج»، فإننا سنقتصر هنا على تسجيل جملة من الملاحظات، لعلها تلقي مزيداً من الأضواء على ما أجملنا القـول فيه سابقاً وما سنتعرض إليه في الفصول التالية:

١ ـ إن أفكـار ابن خلدون وآراءه في اختلاف أحـوال الناس أفـراداً وجماعـات، ومن ثمـة الأوصاف التي نعت بها البـدو، خاصـة منهم من سماهم «العـرب ومن في معناهم» والنعـوت التي وصف بها أخلاق وطباع أهل الحضارة، كل ذلك خال من كل نزعة عرقيـة، أو ميل إلى حياة البدو دون حياة الحضر. فابن خلدون في هـذه المسائـل وأشباههـا كان يصف، أكـثر مما كان يقرر فكرة أو مبدأ أو حكماً قبلياً.

إن الأمم والأجنـاس تختلف في مستواهـا الحضاري لا بـأصولهـا العـرقيـة، بـل بسبب الشروط المادية لحياتها، هذه الشروط المادية التي تحددهـا طبيعة المنـاخ وطبيعة الأرض، والتي تتحكم بدورها في تحديد نوع العادات السائدة، سواء منها ما كانت ذات صبغة فرديـة، أو ما كانت ذات طابـع جماعي. إن الأصـل العرقي أو الجنسي لا أثـر له إطـلاقاً في أحـوال الناس الفردية منها والاجتماعية. وقد ألح ابن خلدون على هذا إلحاحـاً كبيراً، فـ «النسب أمـر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» الحـاصل من طـول المعاشرة. (ج ٢، ص ٤٢٤). والتمييز بين الأمم لا يكون بالنسب فقط، بـل قد يكـون بالجهـة والسمة[١٠]، أو بـالعوائـد والشعار، أو غـير ذلك من «أحـوال الأمم وخواصهم ومميـزاتهم». وهكذا «فتعميـم القول في أهل جهة معينة من جنـوب أو شمال بـأنهم من ولد فـلان المعروف، لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجـدت لذلـك الأب، إنما هـو من الأغاليط التي أوقـع فيها الغفلة عن طبـائع الأكـوان والجهات، وإن هـذه كلها تتبـدل في الأعقاب ولا يجب استمـرارها» (ج ١، ص ٤٩١).

إن الاختلافات القائمة بين الأمم والشعوب، سواء في أحوالها الفردية، أو في مستوياتها الحضارية، ليست راجعـة إلى العرق أو الجنس بـل هي راجعة أولاً وأخيـراً إلى شروط الحياة بصفة عامة. فالعرب ومن في معناهم، ليس المقصود منهم جنساً معينـاً، بل أجنـاس مختلفة، منها فريق من العرب وفريق من الترك والتركمان، وفريق من البربر، خاصة منهم الساكنون في المناطق الصحراوية لشمال أفريقيا. والشيء الوحيد الذي يجمع هؤلاء في نـظر ابن خلدون هو تشابه أحوالهم العامة لتشابه الشروط المادية لحياتهم.

---

(١٠) أي العلامة كاللون وغيره.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى ذمّة أخلاق وسلوك أهل الحضارة من سكان المدن. فابن خلدون هنا لم يكن ينتصر للبدو على الحضر، ولا مفضلاً لحياة أولئك على حياة هؤلاء، على أن هجومه على الحضارة لم يكن يخص أهل المدن كلهم، ولا الحضارة بمعناها السائد اليوم، وإنما كان يقصد ـ كما رأينا ـ أسلوب حياة جماعة معينة هي الارستقراطية الحاكمة. وهو إذ شهّر بها وبسلوكها، لم يفعل ذلك لكونها لم تكن تشكل قوة سياسية «يستطيع الملك الاعتماد عليها في صراعه ضد الاقطاعية» كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين[11] بل لأنها ـ والمَلِك على رأسها ـ كانت جماعة طفيلية تفسخ أمرها، وانحلت أخلاقها، وأصبحت لا تؤدي أية وظيفة اجتماعية، غير وظيفة التبذير والتخريب، والاعتداء على أموال الناس وممتلكاتهم، الشيء الذي يفقد المجتمع ما يحتاج إليه من أمن واطمئنان واستقرار، ويؤدي إلى أزمة اقتصادية خانقة تكون نتيجتها الحتمية تقاعس الناس عن العمل، واشتعال نار الفتن والثورات، ومن ثمة انهيار الدولة وفساد العمران كما سنشرح فيما بعد.

٢ ـ إن ابحاث ابن خلدون في توزع العمران على الأرض وتأثير العوامل الطبيعية كالمناخ والخصب والجدب في هذا التوزع وكذلك اختلاف وسائل كسب العيش، وآثار ذلك كله في أخلاق البشر وسلوكهم ومختلف أحوالهم الاجتماعية والفردية، إن أبحاث ابن خلدون في هذه المسائل لم تكن تستهدف إقرار ما نسميه نحن اليوم بـ «الحتمية الجغرافية» أو «الحتمية الاقتصادية».

إن غرض ابن خلدون من أبحاثه تلك، كان فقط توضيح الفوارق بين البدو والحضر: فوارق جسمية وخلقية وسلوكية واجتماعية، وهي فوارق ترجع في نهاية الأمر لا إلى التأثير المباشر للعوامل الطبيعية أو الاقتصادية، بل إلى ما يطلق عليه أسم «العادة». إن الأصل في هذه الاختلافات والفروق هو «أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقاً تنزّل منزلة الطبيعة والجبلة» (ج ٢، ص ٤٤٩). فإذا اعتاد الإنسان شظف العيش، سواء في البادية أو في المدينة، في المناخ المعتدل أو في المنحرف، كان إلى الصحة والجمال والشجاعة والكرم... أقرب، وإذا اعتاد رغد العيش كان أقرب إلى المرض والجبن والبخل والاتكال على الغير.

وهكذا فما يبدو لبعض الباحثين والمفكرين، وكأنه حتمية جغرافية أو طبيعية، هو في نظر ابن خلدون مجرد «عادة»: فاعتياد الجسم لنوع من الشروط الطبيعية والمعيشية هو الذي يجعل صاحبه على شكل معين وعلى صفات خاصة.

إن صفات البدو، طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم، ليست صفات قارة نهائية. بل يمكن أن تنقلب إلى ضدها إذا تبدّلت ظروفهم المعاشية. فقد يتحضر البدو فتنقلب صفاتهم

---

(١١) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), p. 162.

إلى ضدها. وهذا بالضبط ما يحدث، فأهل الحضر والحضارة هم في الأصل أهل بادية وخشونة. والبادية أصل للحضارة والأمصار مدد لها. . .

وخلاصة القول إن ابن خلدون لم يحاول أن يفسر الظواهر الاجتماعية بالعوامل الجغرافية على غرار ما فعل منتسكيو مثلاً، فهو وإن أبرز أثر المناخ في بعض الظواهر العمرانية والأحوال النفسية ـ الشيء الذي سبقه إليه بعض مفكري الإسلام، خاصة إخوان الصفا ـ فإنه لا يجعل منه العامل الحاسم، ولا يمدد أثرهُ حتى يشمل القوانين والشرائع، الشيء الذي يشكل مدار البحث عند المفكر الفرنسي. ومن ثمة فإن منطلق الرجلين وغاياتهما مختلفة تماماً.

٣ ـ وبالمثل، فكون «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» لا يعني في ذهن ابن خلدون أكثر من اختلاف الأفراد والجماعات بسبب اختلاف ما اعتادوه من ظروف معيشية. فالقضية هنا ليست قضية «أسلوب الانتاج» ولا علاقات الانتاج. بل هي فقط مسألة ما يعتاده المرء ويألفه من أنواع العيش ومستوياته. إن علاقات الانتاج، بمعنى علاقة المستغِل (بالكسر) بالمستغَل (بالفتح)، لم تكن مطروحة عند ابن خلدون. ومن ثمة فإن اختلاف الناس باختلاف نحلهم من المعاش، إنما يعني في ذهن ابن خلدون اختلاف البدو عن الحضر، اختلافاً يرجع إلى التباين القائم بين وسائل كسب العيش ونمط المعيشة الذي توفره هذه الوسائل. في عصر ابن خلدون، وفي المجتمعات التي عاش فيها، واستمد نظرياته من معطياتها، لم يكن الانقسام فيها انقساماً طبقياً بالمفهوم الحديث. فالانقسام الأساسي الذي كان يفرض نفسه على ما قد يكون هناك من أنواع من التفاوت الاجتماعي هو انقسام المجتمع ككل إلى بدو وحضر. والشقة كانت أبعد ما تكون بين أولئك الذين كانوا يعيشون من إبلهم ورماحهم وسيوفهم في أقاصي البادية، واولئك الذين كانوا يعيشون محصنين بالقلاع والحاميات في قلب العواصم. والعلاقة بين هؤلاء وأولئك لم تكن من نوع علاقات الانتاج، أو الاستغلال بل ولا من نوع علاقة الحاكمين بالمحكومين، باعْتِبَار أنَّ الفريق الأول (العرب ومن في معناهم) كانوا يعيشون أحراراً أو شبه أحرار في فيافيهم وقفارهم لا تمتد إليهم يد السلطة ولا تنال منهم حامية أو جند.

نعم لقد كانت الفئة الوسطى المتكونة من البدو المقيمين وسكان المدن المشتغلين بالصناعات، فئة مستغلة من طرف الجماعة الحاكمة. ولكن هذا «الاستغلال» كان شيئاً طبيعياً ومقبولاً في حدوده «المعقولة»: (ضرائب ومكوس)، ولم يكن يلقى أية معارضة ما دام ضمن هذه الحدود، لأنه كان بمقابل. وهذا المقابل هو حماية الدولة لهذه الفئة الوسطى من هجومات البدو الرحل. . . ولم تكن هذه الفئة أو الفئات الوسطى تَئِنُّ وتصرخ وتمتنع عن العمل إلا عندما ينقلب حكم هذه الجماعة إلى نوع من التحكم والمصادرة للأموال والأعمال، الشيء الذي تكون نتيجته قيام الفتن والثورات وانقراض الدولة و«نهاية العمران وفساده» كما سنبين بعد.

وهكذا فبقدر ما كان كارل ماركس مشغولاً بالفروق الطبقية، الفروق بين العمال ورب العمل، بِقَدْر ما كان ابن خلدون مشغولاً بالفروق «الطبيعية» أو شبه الطبيعية، الفروق بين

البدو والحضر. وإذا كان ماركس قد شيد صرح فلسفته التاريخية على أساس الصراع الطبقي، فإن ابن خلدون قد أسس علمه الجديد، علم العمران، على أساس الاختلافات والفروق القائمة بين البدو والحضر وهي اختلافات وفروق تحدث في العمران، لا نتيجة صراع، بل «بمقتضى طبعه». والشيء الوحيد الذي يتفقان فيه هو أن كلًا منهما قد انطلق من هذه «الاختلافات والفروق» ليفسر سير التاريخ وتطور أحداثه، ولكن مع الاحتفاظ لكل منهما بميدانه الخاص.

وإذن، فإن أبحاث ابن خلدون في تأثير المناخ والخصب والجدب ووسائل كسب العيش، كانت تَهْدف إلى بيان أسباب وعوامل الفروق بين البدو والحضر ودراسة هذه الفروق لم تكن هي الأخرى غاية في ذاتها، وإنما كانت مقدمة لشرح ما يهمه في الدرجة الأولى، ونعني بذلك نشوء الدول وسقوطها. وهذا ما سنّنصَرف إلى البحث فيه، في الفصول التالية.

الفصل العاشر

نظرية العصبية
العصبية والصراع العصبي

١ ـ منطلق النظرية

ينطلق ابن خلدون في دراسته للعصبية وبيان الأساس الذي تقوم عليه، والدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية عموماً وحركة التاريخ خصوصاً، من فكرته في «الوازع» الذي جعله ضرورة من ضرورات الاجتماع والتعاون.

إن فكرة «الوازع» عند ابن خلدون يمكن اعتبارها بمثابة حل ـ ولنقل مع قليل من التجاوز، بمثابة تركيب ـ للتناقض التالي:

أ ـ هناك من جهة ما يمكن التعبير عنه بـ «اجتماعية الإنسان». فالإنسان مدني بالطبع، لا يصح وجوده، ولا تستقيم أحواله إلا بالعيش مع غيره من بني جنسه. إن اجتماعية الإنسان تفرضها ضرورة التعاون من أجل تحصيل الغذاء الذي به قوام وجوده.

ب ـ وهناك من جهة ثانية «الطبع العدواني الذي في البشر»، وهو من آثار «القوى الحيوانية»، فيهم، فمن «أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه، امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصدّهُ وازعٌ» (ج ٢، ص ٤٢٢).

إن الحاجة إلى «الوازع» إذن، تفرضها طبيعة الانسان نفسه، باعتباره كائناً مجبولاً على الخير والشر معاً: على التعاون والعدوان. إن قيام الحياة الاجتماعية، وبالتالي بقاء الانسان، يتطلب وجود نوع من السلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفراده، وكبح عدوان بعضهم على بعض سواء كأفراد أو جماعات.

ولكن ماذا يقصد ابن خلدون، بـ «الوازع» هنا؟ هل يعني به السلطة المادية التي تتجسم في الدولة وأجهزتها؟ أم أنه يعني به فقط السلطة المعنوية التي يمارسها بعض الأفراد على بعض في أحوال خاصة؟

الواقع أن فكرة الوازع عِنْدَهُ تنطبق على هذا وذاك معاً. فهي تتدرج عنده من مجرد السلطة المعنوية التي لشيوخ البدو وكبرائهم، إلى السلطة المادية التي تقوم على «الغلبة والسلطان واليد القاهرة» وبكلمة واحدة «الملك» (ج ٢، ص ٤٢٢). ويمكن القول بصفة عامة إن الوازع الذي يتحدث عنه ابن خلدون هو، وازع اجتماعي، بمعنى أنه سلطة اجتماعية تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة. إن ابن خلدون هنا لا يهتم بالوازع «الذاتي» النابع من ضمير الفرد كالوازع الأخلاقي أو الديني ـ وإن كان يبرز دور هذا الأخير في تقوية الروابط الاجتماعية في ظروف خاصة، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق ـ ولكنه يهتم بالدرجة الأولى بالوازع الخارجي أو «الأجنبي» الذي تجسمه وتؤكده القوة، سواء كانت قوة فرد أو قوة جماعة. وهذا شيء طبيعي ومعقول، فما دامت الحاجة إلى الوازع إنما تفرضها الطبيعة العدوانية التي في البشر، والعدوان يعتمد دوماً على القوة والغلبة، فإن الوازع الذي يراد به دفع هذا العدوان لا بد أن يكون هو الآخر قوة غالبة ويداً قاهرة.

هذا بخصوص فكرة الوازع على العموم. ولكن لمّا كان هذا الوازع، تفرضه كما قلنا ضرورة الاجتماع والتعاون لتحصيل الغذاء. ولمّا كانت طرق كسب العيش وبالتالي أسلوب المعاش، يختلف في البادية عنه في المدينة كما شرحنا ذلك قبل، فإنه من المنتظر أن يختلف الوازع هنا عن الوازع هناك. إن الحياة في البادية قائمة على البساطة والفطرة، لأن الفلاحة، وهي النحلة المعاشية السائدة هناك «بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر وعلم». أما في المدن فإن الحياة جد معقدة، إذ هي تقوم أساساً على الصنائع وهي «مركبة وعلمية تتصرف فيها الأفكار والأنظار بمختلف التصرفات والحيل» (ج ٣، ص ٨٩٩). وكما ينعكس هذا الاختلاف في أسلوب المعاش بين البادية والمدينة، على طباع الناس وأخلاقهم وعاداتهم ومختلف أنماط سلوكهم، كما بينا ذلك من قبل، فهو ينعكس أيضاً على الروابط الاجتماعية التي تشد الأفراد بعضهم إلى بعض للتعاون على أمور العيش، بل على شؤون الحياة عموماً، ومن ضمنها مسألة الوازع هذه. وهكذا فإن بساطة الحياة في البادية لا بد أن تجعل من الوازع فيها وازعاً طبيعياً فطرياً، مثلما أن تعقُّد الحياة الحضرية سيضفي نوعاً من التعقيد والتركيب على الوازع السائد فيها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لمّا كانت الحاجة إلى الوازع إنما تفرضها الطبيعة العدوانية التي في البشر، فإن الوازع سيختلف سواء في البادية أو في المدينة، باختلاف نوع العدوان: عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدن أو أحياء البدو، أو عدوان جماعات على أخرى. وهذا ما يقرّره ابن خلدون إذ يقول: «. . . فأما المدن والأمصار **فعدوان** (الناس) **بعضهم على بعض** تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يعدو عليه، فإنهم مكبوحون بحَكَمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان ذلك عن الحاكم نفسه. وأما العدوان الذي من **خارج المدينة فيدفعه** سياجُ الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً، أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. هذا فيما يتعلق بالوازع في العمران الحضري وأما أحياء البدو **فيزع بعضهم عن بعض** مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من

الوقار والتجلة. وأما حِلَلُهم فإنما يذود عنها من خارج، حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم. ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نصرة كل واحد، نسبه وعصبيته أهم» (ج ٢، ص ٤٢٢ - ٤٢٣).

إن تصنيف ابن خلدون العدوان، هنا إلى عدوان داخلي (عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدينة أو داخل أحياء البدو) وعدوان خارجي (عدوان على المدينة كلها من الخارج، أو على أحياء البدو وحللهم من الخارج كذلك)، هو من الأهمية بمكان بالنسبة إلى فهم منطلق نظريته في العصبية والدولة. ودون أن نسابق خطوات البحث، يمكن القول، إن صاحب علم العمران، لا يعنى إلا بـ «العدوان الخارجي» الواقع على المدينة أو على أحياء البدو، ومن ثمة فإن اهتمامه مركز في دراسة علاقة الدولة بمن يهاجمها من الخارج من جهة، وبالعصبية من حيث إنها رابطة طبيعية تشد أفراد «حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم» عند دفاعهم ضد المعتدين عليهم. وهذا ما يؤكد ما أشرنا إليه من قبل، من أن ابن خلدون لا يعنى بالعصبية من حيث إنها رابطة اجتماعية تنظم علاقات الأفراد بعضهم مع بعض داخل القبيلة، بل ينظر إليها فقط من حيث الدور الذي تقوم به في الدفاع عن الجماعة، أي باعتبارها تقوم في البادية بنفس الدور الذي تقوم به الحامية والأسوار في المدن. إنه يعنى بالعصبية، فقط من حيث إنها رابطة دفاع، أو قوة مواجهة، تنتظم العلاقات الخارجية للمجموعات المتساكنة في البادية، علاقاتها بعضها مع بعض، وعلاقاتها مع الدولة.

هذا هو المنطلق الأساسي لأبحاث ابن خلدون في العصبية. وهو منطلق يستجيب تماماً لطبيعة المشكل الذي ملك عليه اهتمامه، كما يستجيب بنفس الدرجة لطبيعة المعطيات الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات التي يدرس فيها هذا المشكل:

فمن جهة، وهذا ما أكدناه مراراً، إن الفكرة الأساسية التي سيطرت على ذهن ابن خلدون، ووجهته في تفكيره وأبحاثه، هي: الكشف عن «مبادىء الدول ومراتبها»، والتعرف على أسباب «تزاحمها أو تعاقبها». ومن ثمة كان السؤال الرئيسي الذي ملك عليه نفسه هو: ما هي القوة التي تستند إليها الأسر الحاكمة في استيلائها على السلطة؟

ومن جهة ثانية، فإن هذا السؤال الذي شغل تفكير ابن خلدون، لم يكن نتيجة تأمل فلسفي في شؤون الحكم والسياسة بصفة عامة وبكيفية مجردة، بل كان سؤالاً أملته عليه ظروف خاصة، هي ظروف نكبته ونكبة صديقه أمير بجاية، وفي إطار معطيات اجتماعية معينة، هي معطيات المجتمع الذي عاش فيه ونفذ إلى أعماقه أيام نشاطه السياسي. وكما شرحنا ذلك في الفصل الأول من هذه الدراسة، فإن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون واستوحى من معطياته وأحداثه مقدمته المشهورة، كان مجتمعاً قبلياً صرفاً. لقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها كيان المجتمع في شمال أفريقيا، ومن ثمة فإن الأسرة الحاكمة لا بد أن تكون ذات طابع قبلي أكيد: إما قبيلة معينة، أو فرعاً منها، أو مجموعة قبائل متحالفة. وهذا يعني ضرورة أن القوة التي تستند عليها هذه الأسرة أو تلك في

استيلائها على السلطة لا بد أن تكون نابعة عن طبيعة المجتمع القبلي نفسه، وليست هذه القوة إلا «العصبية» ذاتها.

وهكذا، فإذا كانت الدولة هي المحور الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون، كما قررنا ذلك سابقاً، فإن الأساس الذي يرتكز عليه هذا المحور، والمادة التي منها قوام وجوده، هما «العصبية». ومن هنا يمكن القول بصفة عامة، إن النقد الذي وجهه ابن خلدون إلى المؤرخين قبله، يدور كله حول عدم اعتبارهم لأهمية العصبية في الدولة، منذ تأسيسها إلى حين اضمحلالها، فَمُؤاخَذَتُه للمؤرخين لكونهم، عند ذكر الدولة، «لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها»، (ج ١، ص ٣٥٤)، إنما تستند إلى أن هؤلاء المؤرخين لم يتبينوا أنه «بهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها» ولم يتفطنوا «لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنَّهُ لا يَتِمّ إلا لأهل العصبية»، وعلى العموم فهم لم يراعوا طبيعة العمران التي تقتضي «أن كل أمرٍ يُحْمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إنما يتم بالقتال عليه... و(أنه) لا بد في القتال من العصبية» (ج ٢، ص ٤٨٣).

إن شأن العصبية عند ابن خلدون خطير للغاية. ولكنه على الرغم من اعتماده عليها في تفسير حوادث التاريخ الإسلامي كله، فإنه لا يتناولها بالدراسة إلّا مِنْ جانب واحد، الجانب الذي يهمه في الدرجة الأولى، وهو مفعولها السياسي. ومن هنا كان ما يهم ابن خلدون في العصبية، هو النتائج السياسية التي تترتب عليها في أعلى درجات وجودها، وأرقى مراحل تطورها، أي تلك المرحلة التي تصبح فيها العصبية عبارة عن **اتفاق الأهواء على المطالبة**».

إن انصراف ابن خلدون إلى هذا الجانب السياسي، أو المظهر الخارجي لفاعلية العصبية، وحده دون غيره، هو الذي أضفى على نظريته فيها، غير قليل من الغموض والالتباس، ولذلك فلا بد لنا لتبديد هذا الغموض من كلمة موجزة حول ظاهرة العصبية، باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات خصائص مميزة ووليدة ظروف معينة. لا بد قبل دراسة الفاعلية السياسية للعصبية من محاولة بيان حقيقتها، وبواعث كونها، ودورها في حياة القبيلة وحفظ كيانها.

٢ ـ العَصَبَةُ... والعصبية

ليست كلمة عصبية من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون، فلقد كانت شائعة الاستعمال في اللغة العربية، خاصة بعد الإسلام الذي صرف معناها إلى الدلالة على التنازع والفرقة والاعتداد بالأنساب، وذلك في مقابل الدين الذي يدعو إلى الوحدة والتآخي وتآلف القلوب. لقد استقر في أذهان الجميع، بعد الإسلام، أن العصبية دعوة مفرّقَةٌ تقوم على تناصر فريق ضد آخر في حالة النزاع والخصام، مما يذكي نار الفتنة ويشعل الحرب بين القبائل. ولم يكن هذا التناصر العصبي أو النصرة القبلية يستهدف دائماً إقرار الحق، أو انصاف المظلوم، بل كان يستهدف مؤازرة المتعصب له سواء كان ظالماً أو مظلوماً. وفي هذا

المعنى ورد في لسان العرب أن العصبية هي: «أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتألُّب معهم على من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين».

وبما أن ابن خلدون يستعمل «العصبية» تارة بمعنى الرابطة القبلية المشار إليها، وتارة بمعنى الجماعة البدوية التي تجمعها هذه الرابطة نفسها، فإننا سنستعمل هنا، تجنباً للالتباس، كلمة «عَصَبة» للدلالة على الجماعة القبلية التي تقوم على الرابطة العصبية، سواء كانت هذه الجماعة على مستوى القبيلة أو مستوى فرع من فروعها[1].

فما هي العَصَبة بالضبط؟ ما مميزاتها وخصائصها كتنظيم اجتماعي؟ ثم ما نوع العدوان الذي تتعرض له العصبة فيوقظ العصبية فيها: ما مصدره، ما دوافعه، وما خطره على حياة العصبة وحفظ كيانها؟

* * *

العَصَبَةُ تعني ـ كما قلنا ـ الجماعة. ولكن ليس مطلق الجماعة، بل بالضبط تلك التي تتكون من «أقارب الرجل الذين يلازمونه». وهذا يعني: أولاً، أن العصبة تقوم أساساً على القرابة. ثانياً، أن جميع أقارب الرجل، ليسوا بالضرورة عصبة له، بل فقط، الذين يلازمونه منهم.

إن القرابة والملازمة شرطان ضروريان لوجود العصبة، وهما أيضاً العنصران اللذان يميزانها عن غيرها من الجماعات. ذلك لأن العصبة بهذا الاعتبار جماعة دائمة. فهي ليست من الجماعات المؤقتة التي تتشكل تلقائياً بمناسبة طارئة في مكان وزمان معينين، بدافع خارجي، (مشهد حادثة...). وهي أيضاً ليست من تلك الجماعات «التعاقدية» التي تقوم باتفاق أعضائها، وفق نظام خاص، ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف، والتي قد تنحل بعد تحقيق هدفها، أو بسبب آخر من الأسباب... إن العصبة على العكس من ذلك، لا تعتمد في نشأتها على عامل خارجي، ولا على أي نوع من أنواع التعاقد. بل إنها لا تملك لنفسها أن تنشأ أو تنحل، لأنها توجد بوجود الأفراد الذين تتشكل منهم، وتبقى مستمرة ومتفرعة، باستمرار وجود هؤلاء الأفراد، واستمرار تناسلهم. ومن هنا كانت العصبة غير مقيدة بمكان خاص أو زمان معين فقد يكون الأفراد الذين تتكون منهم متباعدين في المكان، أو تفصل بينهم مسافات زمنية بل قد يفصل الموت بينهم أحياناً، ومع ذلك فالأحياء منهم، سواء كانوا هنا أو هناك، سواء اليوم أو غداً، يعتبرون أنفسهم يشكلون وحدة واحدة مع

---

(1) قال في لسان العرب: «عَصَبة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه... قال الأزهري: عَصَبة الرجل: أولياؤه الذكور من ورثته، سموا عَصَبة لأنهم عصبوا بنسبه أي استكفوا: فالأب طرف والابن طرف، والعم جانب والأخ جانب: والجمع العَصَبات. والعرب تسمي قرابات الرجل أطرافه. ولما أحاطت به هذه القرابات وعصبت بنسبه سموا عَصَبَة». هذا ويستعمل ابن خلدون كلمة عَصَبَة أحياناً قليلة، في حين يكثر من استعمال كلمتي عُصْبَة وعصابة، ولقد كان من الأليق أن نحتفظ بإحدى هاتين الكلمتين لولا أن معناهما في الوقت الحاضر قد تطور وابتعد عن معناهما الأصلي.

الباقي، أحياءً كانوا أم أمواتاً، حاضرين أو غائبين. وذلك لأن الرابطة التي تربط بينهم رابطة دموية سيكولوجية تتعدى الزمان والمكان. . . فالعصبة بهذا المعنى الواسع «جماعة معنوية»، بمعنى أنها مجرد رابطة ولكنها تتشخص في أقارب الرجل الذين يلازمونه، فيتعصبون له عندما يكون هناك داع للتعصب.

والتعصّب لغة، يعني كما قلنا التجمّع. ولكنه هنا يعني، لا التجمع الحسي، بل التجمع «المعنوي» إذا صح القول. إنه بعبارة أخرى، شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبة التي ينتمي إليها، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تجسيم هذ الانتماء الى العصبة بفنائه فيها فناء كلياً، إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته، بل فرديته، ويتقمص شخصية العصبة. ولكن هذا الشعور لا يبدو واضحاً، ولا يصبح شعوراً فاعلاً، إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبة أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي. أما في الأحوال العادية فهو في الغالب «شعور كامن» يطغى عليه شعور الفرد بأناه وشخصيته واستقلاله فيحيا حينئذ وكأنه وحده الموجود.

ولما كان هذا الشعور العصبي، سواء في حالته الكامنة أو الحادة، يَعُمُّ أفراد العصبة كلهم، وبالتساوي تقريباً، فإنه ذو صبغة جمعية أساسية. هو في حالة التوتر والحدة أشبه ما يكون بالوعي الجماعي المتيقظ، ولنقل على سبيل التمثيل فقط، إنه أشبه بالوعي الطبقي، في فترة من فترات الصراع الطبقي الحاد. أما في حالة كمونه فهو أشبه بـ «اللاشعور الجمعي»، بمعنى أن غيابه في لحظة من اللحظات كوعي، لا يعني إنمحاءه أو فناءه بالمرة، بل إنه يُمارسُ مع ذلك، بكيفية لا شعورية، نوعاً من التأثير والتوجيه على الفرد في حياته اليومية، وكذا في آرائه ومواقفه.

إن هذا «الوعي العصبي» الذي يشد أفراد العصبة بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائناً واحداً تفنى فيه ذوات الأفراد، هو العصبية بالذات. **فالعصبية إذن، رابطة اجتماعية - سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد اولئك الأفراد: كأفراد أو كجماعة.**

ولعل أوضح مميزات هذه الرابطة العصبية هي أنها ليست فقط بين فرد وآخر داخل العصبة، بل هي في الدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة. إن الفرد هنا يذوب في العصبة عندما تتعرض لخَطَر ما. كما أن العصبة نفسها تتقمص الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه. وهكذا فالفرد عندما يتعصب لعصبته إنما يتعصب لنفسه باعتبارها هي إياه. وبالمثل فإن العصبة عِنْدَمَا تَهُبُّ لمناصرة أحد أفرادها والتعصب له، إنما تتعصب في الحقيقة لنفسها، وذلك باعتبار أن هذا الفرد هو هي، إن هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصبته إلى درجة فناء أحدهما في الآخر، ينتج عنه أمران اثنان يحددان العلاقات السائدة داخل العصبة وخارجها.

فمن جهة أولى، ينتج عن هذا التضامن المتبادل أن مجال تواصل الشخص مع غيره

محدود بحدود عصبته. فكل ما عداها، يعتبر غريباً يجب الحذر منه، فالعصبية من هذه الناحية شعور سلبي إزاء الآخرين بمقدار ما هي شعور إيجابي يَشُدُّ أفراد العصبة بعضهم إلى بعض. وهذا الشعور الايجابي من جهة والسلبي من جهة أخرى هو سر بقاء العصبة كوحدة اجتماعية متماسكة ذات كيان واضح. فمن ذلك التضامن السائد داخل العصبة تستمد هذه قوتها وقدرتها على دفع عُدْوان الغير عليها. ومن ذلك الشعور العدائي إزاء الآخرين تستمد العصبة وحدتها وتضامنها، وعلى أساسه تتحدد شخصيتها. ومن جهة ثانية، فإن هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصبته لا يسمح بقيام فوارق أو درجات تقوم على المصلحية والاستغلال داخل العصبة، إن الامتياز الوحيد، والمشروع، الذي قد يحظى به الفرد داخل العصبة، هو فقط ذلك الاعتبار الناجم من كونه قدم خدمات لصالح العصبة ككل، وهو اعتبار له وزنه داخل المجتمع القبلي كما سنرى. ومهما يكن الأمر، فإن الأساس الذي يبنى عليه الاعتبار، هو مدى خدمة الفرد للمجموعة، لا ما يحققه من منافع لنفسه.

على أن الشخص قلّما يستطيع اكتساب مصالح شخصية داخل العصبة. فكما أن أي ضرر يلحق الفرد تعتبره العصبة ضرراً لها، فكذلك الشأن في كل مصلحة أو منفعة يحققها أو خير يناله. إن كل ما يحصل عليه الفرد من مال أو جاه أو سلطة، بشكل من الأشكال، تعتبره الجماعة، من الناحية المبدئية على الأقل ملكاً لها، لها حق التصرف فيه او الاستفادة منه، تماماً كما لو أن العصبة كلها شاركت في تحصيل ذلك المال أو الجاه. وليس هناك ما هو أخطر على وحدة العصبة وكيانها، من محاولة أحد أفرادها الاستئثار بماله، أو الانفراد بمجده أو الاستبداد بمال العصبة ومكاسبها المادية والمعنوية.

إن تضامن العصبة مع الفرد مشروط باحترامه مصلحة العصبة والعمل على جلب المنافع لها، أو على الأقل عدم التسبب لها في متاعب تعرض كيانها للخطر. أما إذا حاول الشخص استغلال هذا التضامن لحسابه الخاص، فإن النتيجة في النهاية ستكون، إما نبذه إن استطاعت العصبة ذلك، وإما تفكك عرى العصبة نفسها. وبالمثل فإن الشخص الذي يسبب للعصبية متاعب هي في غنى عنها، كتلك التي تنتج من عدم احترام العادات والتقاليد السائدة، لا بد أن يلقى عقاباً ما، وغالباً ما يكون النبذ والطرد. وليس هناك من عقاب أقسى على الفرد في المجتمع القبلي، من أن يجد نفسه يوماً وحيداً، مطروداً من أهله وذويه محروماً من حماية العصبة له. ولذلك كان أمثال هؤلاء المتشردين لا يجدون مندوحة من الالتصاق بإحدى العصبات الأخرى، والانتساب إليها. وإذا كان هذا اللصيق ذا مكانة سابقة في عصبته، فإنه غالباً ما يستغيث بالعصبات المناوئة لعصبته الأصلية، ضد أهله وذويه وعشيرته الأقربين. ولذلك كان من غير الضروري أن يكون أقرباء الشخص عصبة له، بل لا بد أن يكونوا ملازمين له ويكون هو ملازماً لهم، أي لا بد أن يبقى داخل العصبة يخدمها، مستعداً للتضحية بنفسه في سبيلها.

وهكذا فالفرد لا يتمتع بكيانه الشخصي في المجتمع القبلي، إلاّ داخل عصبة، أية عصبة. أما خارجها فهو يفقد هذا الكيان تماماً. ومن هنا كانت هوية الشخص تحدد لا

بـ «من أنت؟ بـل بـ «إبنُ مَنْ أنْتَ أو إلى أيّ قـوم تنتمي؟». في المجتمـع القبـلي، لا يعـرف الشخص باسمه بل بانتسابه إلى عصبـة أو قبيلة معينة. وسـواء كانت العصبـة تنتمي إلى جد مشترك، أو إلى مكان معـين، مكان إقـامتها، أو كـانت تعرف بـإحدى صفـاتها المميـزة، فإن الفرد لا يُعْرف إلا بما تعرف به عصبته. إنه لا يختار إسمه «العائـلي» بل إنـه يجد هـذا الاسم جاهزاً عند ولادته، تماماً كما يجد نفسه في يوم من الأيـام يحمل إسـماً شخصياً معينـاً لم يكن له دخل في اختياره قط.

نخلص ممّا تقدم إلى أنه إذا نظرنا إلى العصبة من الداخل، نجدها قائمة على «الأنانـة» فلكل فرد «أناه» المتميزة المستقلة، بل شخصيته الخاصة. أما إذا نظرنـا إليها من خـارج فإننـا نجد فقط «أنا» واحدة، هي «أنا» العصبة. والأنا العصبي في هذه الحالة، هو أنا كل فرد من أفرادها. ونشاط الأنا العصبي هذا سواء باعتباره يمثل شخصية العصبة ككل أو شخصية أحد أفرادها، هو بالـذات ما يـطلق عليه اسم «العصبيـة»... ونظريـة ابن خلدون في العصبية، وأبحاثه في العمران البدوي جملة، تدور كلها حول هذه الفاعلية، فاعلية الأنا العصبي هذا، ولذلك كثيراً ما نجده يقرن كلمة عصبية بكلمات شارحة ذات دلالة خاصـة. مثل، النعـرة، التناصر، التعاضـد، الالتحام، المـطالبة، الـدفاع... الـخ. وهي كلمات تتفق كلها في شيء أساسي واحد، هو المواجهة. **فالعصبية عند ابن خلدون تعني، أسـاساً، القـوة الجماعيـة التي تمنح القدرة على المواجهة**، سواء كانت المواجهة مطالبة أو دفاعاً.

فمن أين تستمـد هذه الـرابـطة العصبيـة قـوتهـا؟ وبعبـارة أوضـح: مـا هـو الأسـاس الموضوعي الذي تقوم عليه العصبية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفقرة التالية.

٣ ـ أساس الرابطة العصبية

المعروف أن العصبية تقـوم أساسـاً على رابـطة النسب. وهذا مـا يقرره ابن خلدون في غير ما موضع من مقدمته. فهـو يقرر «أن العصبيـة إنما تكـون من الالتحام بـالنسب أو ما في معنـاه. وذلك لأن صلة الـرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل. ومن صِلَتِهَـا النُعْرَة عـلى ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضَيْمٌ أو تُصِيبَهُم هلكة، فإن القـريب يجد في نفسـه غضاضـة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المَعَاطِبِ والمهالك: نزعـة طبيعية في البشر منذ كانوا. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستـدعت ذلك بمجـردها ووضـوحها. وإذا بعـد النسب بعض الشيء فربما تُنـوسيَ بعضها ويبقى منهـا شهرة فتحمـل على النُصرة لـذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فراراً من الغضاضـة التي يتوهمهـا في نفسه من ظلم من هـو منسوب إليـه بوجه. ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كـل أحد عـلى أهل ولائـه وحلفه لـلأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبهـا أو نسيبها بـوجه من وجـوه النسب، وذلك لأجـل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبـاً منها».. (ج ٢، ص ٤٢٤). إن هـذا

النص مهم جداً في نظرنا، لأنه يكشف بوضوح عن رأي ابن خلدون في الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية. ومن خلال دراسة هذا النص يتبين:

أولاً: أن أساس الرابطة العصبية هو ذلك الاستعداد الطبيعي الفطري، الذي يدفع الفرد إلى نصرة قريبه في الدم، والدفاع عنه والنعرة عليه. وتلك «النزعة الطبيعية في البشر منذ كانوا»، «وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنصرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم» (ج ٢، ص ٤٢٣). فالمسألة هنا إذن مسألة «طبع» أو «طبيعة بشرية». والعصبية بهذا الاعتبار ظاهرة اجتماعية «طبيعية» بمعنى أنها تلازم الاجتماع البشري ملازمة «الطبع» للشيء فهي إذن إحدى العوارض الذاتية للاجتماع البشري.

ثانياً: إن هذه النعرة، أو التناصر، تكون أشد قوة، وأكثر وضوحاً بين الأفراد الذين يجمعهم نسب قريب. وبالعكس من ذلك التناصر الذي يقوم بين الأشخاص الذين يربط بينهم نسب بعيد، أو غيره من وجوه الانتساب كالولاء والحلف، فالنعرة والتناصر في هذه الحالة يكونان أقل شدة، وأضعف قوة، وبعبارة أخرى إن التعصب للنسب القريب، أو الخاص، أقوى وأشد من التعصب للنسب البعيد، أو العام. «والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لِقربِ اللحمة» (ج ٢، ص ٤٢٨).

ثالثاً: إن العصبية، نظراً لذلك نوعان: **عصبية خاصة، وعصبية عامة**. فالعَصَبَة التي يَجْمعُهَا نسب خاص أو قريب، تشكل عصبية خاصة، أما العصبات الأكثر اتساعاً والأقل ترابطاً، والتي يجمعها نسب عام أو بعيد، فهي تشكل العصبية العامة.

هذا من حيث المبدأ. أما من حيث التطبيق - تطبيق نظرية العصبية في الواقع الاجتماعي - فإن ابن خلدون يوسّع مفهوم النسب إلى درجة أنه يدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة. وهذه مسألة مهمة بالنسبة إلى نظرية العصبية عند ابن خلدون. إن صاحب النظرية لا يربط العصبية بالنسب، بمعنى القرابة الدموية، ربطاً مطلقاً، بل إنه لا يجعل العصبية ملازمة للقرابة الدموية بشكل مباشر، فهو يرى أن العصبية هي نتيجة ما يسميه بـ«ثمرة النسب» وليست نتيجة النسب نفسه. «وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد» (ج ٢، ص ٤٢٧). وهو يعني بثمرة النسب، أو فائدته: «هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة» (ج ٢، ص ٤٢٤). ولهذا نجد ابن خلدون لا يقيد العصبية بالنسب بل بالالتحام الحاصل بسببه، أو الحاصل بما يدخل في معنى النسب.

وابن خلدون في هذه النقطة واضح كل الوضوح: فهو يرى أن النسب بمعنى انتماء جماعة ما إلى جد مشترك، هو «أمر وهمي لا حقيقة له» فليست هناك في نظره، دماء صافية تنتقل من الخلف إلى السلف، بل إن اختلاط الأنساب هو الظاهرة السائدة «وما زالت

الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم» (ج ٢، ص ٤٢٧). وإذن فإن النسب عند ابن خلدون، ليس الانتماء إلى جد مشترك، سواء كان الانتماء حقيقياً أو وهمياً، بل إن المقصود بالنسب عنده هو الانتماء الفعلي إلى جماعة معينة، أي إلى عصبة ما، بالمفهوم الذي شرحناه آنفاً لكلمة عصبة. وبعبارة أخرى إن المقصود بالنسب عند ابن خلدون، ليس القرابة الدموية وحدها، بل كل ما يكون باعثاً «لِلأَنَفَةِ التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب» (ج ٢، ص ٤٢٤).

وهكذا يمكن القول إن النسب عند ابن خلدون، لا يعني ضرورة القرابة الدموية، بل إنه فقط العلامة المميزة للجماعة. فهو بمثابة ورقة تعريف جماعية لا غير. أما العصبية، التي يقول عنها إنها ثمرة النسب، فهي في الحقيقة ثمرة الانتساب إلى عصبة معينة تتميز عن غيرها من العصبات، بتلك العلامة المميزة: النسب، ومن هنا كان تعصب الفرد لعصبته إنما يرجع إلى الألفة وطول المعاشرة وما ينتج عن ذلك من تشبعه بعاداتها وتقاليدها، وبالروح الجمعية السائدة فيها، ومن ارتباط مصلحته بمصلحتها ووجوده بوجودها. وبعبارة أخرى إنه «لا معنى لكونه من هؤلاء أو هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكأنما التحم بهم» (ج ٢، ص ٤٢٧).

لعله من الواضح الآن أن الأساس الحقيقي والفعلي الذي تقوم عليه العصبية هو شيء آخر غير النسب، حقيقياً كان أو وهمياً، إنه بعبارة واضحة: **المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة**. وهذا ما يفسر ربط ابن خلدون، ربطاً مستمراً بين العصبية والعدوان، فالعصبية عند صاحب المقدمة هي ـ كما قلنا سابقاً ـ قوة للمواجهة، لا تبرز ولا تشتد إلا عندما يكون هناك خطر يهدد العصبة في مصلحتها المشتركة، وهي المصلحة المرتبطة دوماً بأمور العيش.

وهكذا نعتقد أننا الآن في وضع يمكننا من الاجابة عن الشق الثاني من السؤال الذي طرحناه في بداية الفقرة الثانية من هذا الفصل، وهو: ما هو نوع العدوان ـ التهديد ـ الذي تتعرض له العصبة فيوقظ العصبية فيها؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتضح من خلال البحث في «الصراع العصبي» الذي هو التعبير العملي عن فاعلية العصبية.

٤ ـ الصراع العصبي وتنازع البقاء

لقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن ابن خلدون ينطلق في تصوره للعصبية من أنها «الوازع» الذي يدفع العدوان الواقع على أحياء البدو من الخارج، وهذا يعني:

أولاً: أن العصبية باعتبارها وازعاً ـ وهذا ما يهم ابن خلدون في الدرجة الأولى ـ ظاهرة خاصة بالبدو. وذلك لأن الوازع الذي يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض في المدينة، والذي يَرُدُّ العدوان الواقع عليها من خارج، هو الدولة ونظمها الدفاعية (حامية، أسوار، . . .).

ثانياً: إن العصبية في العمران البدوي تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري. أي أنها قوة للمواجهة، لا وازعٌ للفصل بين المُنازَعات، الشيء الذي يقوم به كبراء القبائل وشيوخها.

فالعصبية إذن، خاصة بالمجتمع البَدَوي[٢] وهي ظاهرة تستلزمها المعطيات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في هذا النوع من العمران. ولإبراز حقيقة العصبية، والأسس التي تقوم عليها والدور أو الأدوار التي تلعبها في هذا النوع من المجتمعات، لا بد من التذكير بأهم تلك المعطيات الاجتماعية منها والاقتصادية[٣].

لقد سبقت الإشارة من قبل، إلى أن النسب هو العلامة المميزة للجماعات المتساكنة في البادية، وهو الأساس «القانوني» الذي تقوم عليه الرابطة العصبية. والعدوان الذي يتحدث عنه ابن خلدون، هنا، هو عدوان العصائب بعضها ضد بعض. وبعبارة أخرى إنه الصراع بين العصبات، الصراع الذي يلعب فيه النسب دوراً لا يجب إهماله ولا التقليل من أهميته. ذلك لأنه على الرغم من أن النسب هو في الأصل رابطة جمع وتوحيد، فهو أيضاً عامل تفريق. فكما يجمع النسب أفراد العصبة الواحدة أو عصائب القبيلة الواحدة، فهو يعمل أيضاً على إشاعة الفرقة والتنافر بين الجماعات والأفراد الذين لا يربطهم نسب قريب أو بعيد. بل إن الالتحام بالنسب القريب، ينتج عنه تباعد بالنسب البعيد. والتعاون من أجل المصلحة المشتركة داخل العصبة الواحدة، يقابله التنافر بين مصالح العَصَبات. وأيضاً فالسيادة التي هي عامل توحيد، قد تصبح عامل تفرقة نتيجة تنافس أفراد الأرستقراطية القبلية على الرئاسة كما سنبين بعد... وعلى العموم يمكن القول إن كل شيء في المجتمع العصبي يوحد ويفرق في آن واحد، سواء على مستوى العصبية الخاصة أو مستوى العصبية العامة. إن المجتمع القبلي يقوم على الكثرة داخل الوحدة، وعلى التناصر والتعاضد في إطار التنافس والتناحر، ومن ثمة كانت الحياة في العمران البدوي، حياة صراع دائم.

هذا الصراع العصبي الذي جعل منه ابن خلدون القوة المحركة للتاريخ يحتاج إلى شرح وتحليل يبرزان عوامله الموضوعية. لقد نظر ابن خلدون إلى هذا الصراع باعتباره «طبعاً» من طبائع العمران، فهو في نظره نتيجة طبيعتين بشريتين متناقضتين: «صلة الرحم» التي هي «نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا»، من جهة، و«الطبع العدواني» الذي يشكل أهم مظهر من مظاهر آثار الحيوانية فيهم من جهة أخرى. وغير خاف أن هذه النظرة من جانب ابن خلدون إلى حقيقة الصراع العصبي، تنسجم تماماً مع القوالب الفكرية التي بنى عليها نظرياته في العمران البشري، وهي القوالب التي شرحناها في فصل سابق[٤]. ومن الواضح كذلك أن

---

(٢) نعم يتحدث ابن خلدون عن «وجود العصبية في الأمصار» (الباب الرابع، الفصل ٢١، ج ٣، ص ٨٨٥). ولكن هذه العصبية «الحضرية» هي عبارة عن تحزب فئات اجتماعية ضد أخرى في ظروف خاصة، ظروف انهيار الدولة، وعدم وجود عصبية «بدوية» مطالبة.

(٣) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة، انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٤) انظر فصل: «علم العمران موضوعاً ومنهاجاً»، من هذا الكتاب.

فهمنا لنظرية ابن خلدون في العصبية يتوقف على تجاوز هذه القوالب من جهة، في نفس الوقت الذي تجب فيه مراعاة طبيعة المجتمع الذي عاش فيه واستمد منه أفكاره ونظرياته من جهة ثانية.

ولعل أولى الحقائق التي يجب التأكيد عليها هنا، هي أن **العدوان** الذي يتحدث عنه ابن خلدون، والذي يجعل منه الحافز الموقظ للعصبية، يستهدف في الدرجة الأولى **شؤون المعاش**. وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه: فسكان البادية منهمكون في تحصيل الضروري من العيش: فـ «اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكِنّ والدفاءة، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك» (ج ٢، ص ٤٠٨). ولذلك تجدهم يختصمون باستمرار على مواطن الرزق، بل ولا يجدون حرجاً في الاعتداء على الأموال والممتلكات: «فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه» (ج ٢، ص ٤٢٢).

وهكذا فالصراع العصبي، ليس صراعاً بين «الدماء»، ولا راجعاً إلى مجرد الاعتداد بالأنساب. بل هو صراع من أجل البقاء، صراع من أجل لقمة العيش. وإذا كان هذا الصراع لا يتخذ مظهراً اقتصادياً واضحاً، وإنما يبدو في شكل صراع بين العصبات أو الجماعات التي تنتسب إلى نسب معين، فما ذلك إلا لطبيعة الظروف الاجتماعية الاقتصادية السائدة في العمران البدوي، الذي جعله ابن خلدون موضوعاً لدراسته. ومن هذه الظروف والأحوال، المعطيات التالية:

١ ـ إن أهل البادية يعيشون أسراً وجماعات متباعدة يقل الاحتكاك بينها. فالصراع مع الطبيعة من أجل تحصيل المعاش يستغرق جل نشاط البدوي، والعلاقات التي قد تنشأ بينهم في صِرَاعِهِمْ مَعَ الطبيعة، علاقات محدودة. لقد كان الانتاج في البادية أيام ابن خلدون يتسم بالطابع الفردي، ومن ثم فإن علاقات الانتاج لم تكن تتعدى في الغالب نطاق الأسرة، مما جعل منها علاقات تعاون ومشاركة، لا علاقات استغلال.

وهذه الظاهرة راجعة إلى أن مجتمع المغرب العربي، أيام ابن خلدون، لم يكن مجتمعاً اقطاعياً على النحو الذي كانت عليه مجتمعات أوروبا في القرون الوسطى. إن الملكية في المجتمع القبلي، هي على العموم ملكية عائلية محدودة، أو ملكية واسعة تشترك فيها عدة أسر على الشياع. إن انعدام الملكية الفردية الواسعة في المجتمع القبلي جعل العلاقات دَاخِله، ليست علاقات استغلال طائفة لأخرى، بل **علاقات أسروية** تقوم على التعاون والخدمة المتبادلة. وقد زاد في توطيد هذه العلاقات العائلية انغلاق وحدات المجتمع القبلي على نفسها. فليست هناك هجرات ولا اتصالات منظمة أو شبه منظمة بالأجانب. إن سكان منطقة ما في البادية هم أنفسهم دائماً. والزيادة في عددهم، إنما تكون بالتناسل أساساً، . . والنتيجة الطبيعية لهذا «الإنغلاق» هي أن الجماعة أو القبيلة تشعر شعوراً لا سبيل إلى زعزعته بأنَّ الأرض التي تكسب منها عيشها هي أرضها ما دامت تقيم فيها وتحتلها. وكل محاولة من جانب أي غريب سواء كان فرداً أو جماعة، تستهدف الاستفادة من هذه الأرض، تعتبر في

نظر العصبة أو القبيلة عدواناً صريحاً يجب دفعه، اللهم إلا إذا فتحت الجماعة صاحبة الأرض صدرها للغريب طوعاً أو كرهاً.

إن الملكية هنا، ملكية جماعية، بمعنى أن أفراد القبيلة يشتركون كلهم في ملكيـة الأرض وما عليها من غابات وأشجار ومياه . . الخ . ولكنها من نـاحية أخرى ملكية «فـردية»، بمعنى أن القبيلة كلها باعتبارها شخصاً معنوياً، باعتبارها عصبة بالمفهوم الذي شرحناه آنفاً هي التي تملك . هي ملكية جماعية بالنسبة للفرد داخل العصبة . وملكية فردية إذا نظرنا إليها من خلال انغلاق العصبة على نفسها انغلاقاً يجعل منها شخصاً معنوياً واضح الكيان مستقل الشخصية . ومن هنا كانت النزاعات حـول الأرض وما عليهـا من خيرات، تتم لا بـين الأفراد، بـل بين المجموعات . فكل اعتداء عـلى أي مصدر من مصـادر العيش الخاصـة بعصبة معينـة، هو في الحقيقة اعتداء على المجموعة كلها حتى ولو كان ذلك المصدر المعتدى عليه لا يستفيـد منه إلا شخص واحد، أو أسرة واحدة.

٢ ـ إن البدوي المشغول بتحصيل عيشه طول وقته، خـاضع للطبيعـة وتحت رحمتها . فهـو غني إذا جادت بالمياه والعشب، فقير ومهدد بالموت، إذا ضنّت بذلـك . وعندمـا تجد الجـماعة البدوية نفسها مهددة بالفناء تحت وطأة الجدب أو غيره من الظروف الطبيعية القاسية (جـراد، فيضـان، أمراض)، فـإنها لا تتردد في الهجـوم على مـواطن الجماعـات الأخرى التي تعيش في ظروف أحسن.

وتتجلى هذه الظاهرة، بشكل أوضح، في المناطق القليلة الخصب، خاصة منها المنـاطق الصحراوية حيث يضـطر السكان دومـاً الى التنقل طلبـاً للماء والمرعى مستعـدين في ترحـالهم هذا، لمواجهة كل من يعترض طريقهم . إن الجـماعات المتنقلة وكـذلك غـيرها من الجـماعات البدوية حتى المقيمة منها، **كانت جماعات مسلحة باستمرار «أرزاقها في رماحها» لا تفرق بين ما يمكن أن تمنحه الأرض بسخاء وبين ما يمكن أن تسلمه الأيدي المغلوبة عـلى أمرهـا**. ومن هنا كان السلاح، وما يتصل به من قوة جسمية وشجاعة وقدرة على ركوب الأخطار، عنصـراً أساسياً في الانتاج . ومن هنا أيضاً ذلك الطابع الفـريد الـذي يتسم به إنتـاج هذه الجـماعات البدوية المتنقلة، ونعني به **طابع الغزو**.

وهكذا نجد أن الظروف المعيشية لأهـل البدو سـواء منهم البدو، المـزارعون أو أولئـك الذين سماهم ابن خلدون بـ «العـرب ومن في معناهم»، تفـرض عليهم نوعـاً من العلاقـات خاصة، هي علاقات الحـذر وعدم الثقـة بين المجمـوعات كعصبـات، أو بين الأفـراد الذين ينتمون إلى عَصَبات متباينة من حيث النسب، ومختلفة من حيث المصالح.

٣ ـ يضـاف إلى ذلك كله، عـامل آخـر له دوره في إشـاعة الفـرقة والتنـاحـر في المجتمـع القبلي، وهو مـا يعبر عنـه بـ «عادة الثـأر» . إن التضامن القـائم بين أفـراد العصبة الـواحدة، والذي شرحناه بما فيه الكفاية في فقرة سابقة، يقتضي **أن العصبة كلها مسؤولة عن كـل عمل** عدواني يقوم به أحد أفرادها على العصبات الأخرى سواء كان هذا العـدوان يمس الأشخاص

والممتلكات، أو ما تعتبره العصبة المعتدى عليها مقوماً من مقوماتها المادية والمعنوية. وبالمثل فإن الضرر الذي يصيب أحد أفراد العصبة أو أي جانب من جوانب وجودها المادي والمعنوي، تعتبره العصبة ضرراً لها ككل. وبعبارة أخرى ان التضامن الذي يربط الفرد بالعصبة، والعصبة بالفرد، قد جعل المسؤولية في المجتمع القبلي، مسؤولية جماعية. فالجماعة التي صدر منها العدوان، تعتبر كلها مسؤولة عنه، حتى ولو لم تكن موافقة عليه ولا مشجعة له. مثلما أن العصبة المعتدى عليها تعتبر نفسها مسؤولة عن رد العدوان، والثأر له، وإلا فتحت الباب بتقاعسها، أمام المعتدين ليلتهموها التهاماً.

على أن الجماعة المعتدى عليها لا تقنع في الغالب، بمجرد الثأر بالمثل، بل إنها تثأر للضرر الذي أصابها، كما تثأر بالدرجة الأولى للمبادرة بالعدوان. إن الثأر هنا يأخذ صبغة «إعطاء درس» قاس، حتى لا يعود المعتدي إلى العدوان، وطبيعي أن هذا الدرس القاسي يعني بالنسبة الى الجماعة البدوية المحدودة في رجالها ومتاعها وممتلكاتها، التخريب والدمار، ومن ثمة يكون الصمود أمام الآخذين بالثأر يعني الصمود من أجل الحياة. وهكذا يصبح الثأر لا يعني شيئاً آخر غير الكفاح من أجل البقاء، وبعبارة أخرى، الحرب من أجل تجنب كوارث الحرب. ومن لا يظلم الناس يُظلم.

نعم إن المجتمع القبلي قد وجد نفسه مدفوعاً بخطر الفناء، بسبب عادة الثأر هذه، إلى إيجاد نوع من «التعايش السلمي» بين الجماعات التي يتشكل منها، وذلك بالتخفيف من هذه العلاقات «السلبية» بأعراف وتقاليد ونظم معينة. وأهم هذه النظم، التي تلعب دوراً إيجابياً في الحفاظ على علاقات عادية، وأحياناً ودية، بين الجماعات المتجاورة، نظام الحلف، وهو أشبه ما يكون بالمعاهدات التي تجري اليوم بين الدول تحت شعار الصداقة وحسن الجوار والتعايش السلمي. ولكن هذا النظام، نظام الحلف، لا يعني القضاء على النزاع بكيفية نهائية. بل إنما يعني فقط، وفي أحسن الأحوال، نقله من حدود إطار ضيق، إطار العصبة أو القبيلة، إلى إطار أوسع، إطار التجمع القبلي. فهو من هذه الناحية، عبارة عن تكتل مجموعات ضد أخرى من أجل الحفاظ على المصلحة المشتركة القائمة بالفعل، أو من أجل اكتساب مصالح مشتركة جديدة، وعلى حساب الآخرين دوماً.

* * *

نخلص مما تقدم إلى أن **الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية هو المصلحة المشتركة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي الفعال**. ولكن لما كان التنظيم الوحيد الموجود في البادية، بل التنظيم الوحيد الذي يمكن قيامه هناك، هو «التنظيم الطبيعي»، أي العلاقات الناشئة من النسب أو ما في معناه، لغياب كل امكانية لقيام تنظيم أو تكتل على أساس علاقات الانتاج ـ الشيء الذي يرجع كما قلنا آنفاً، إلى فردية الانتاج والملكية شبه الجماعية ـ **فإن المصلحة المشتركة إنما تتأطر فقط: ضمن العلاقات الطبيعية هذه، علاقات النسب أو ما في معناه**.

ومن هنا كانت العصبية تقوم في مظهرها على النسب حقيقياً كان أو وهمياً، في حين أنها

في العمق تقوم على تنازع البقاء والكفاح من أجل العيش في إطار وحدة العصبة وتضامن أفرادها، وحدة وتضامنا تندمج فيهما سواء بسواء، المصالح المادية للعصبة والاعتبارات المعنوية التي بها تتقوم شخصيتها ويتأكد كيانها.

وهكذا يبدو واضحاً أن الصراع العصبي ذو صبغة اقتصادية واضحة على الرغم مما يتقنع به من اعتبارات معنوية ومظاهر سيكولوجية واجتماعية.

إن استحضار هذه الصبغة الاقتصادية عند دراسة آراء ابن خلدون، هو وحده الكفيل بتبديد كثير من الغموض والالتباس اللذين يكتنفان نظريته في العصبية، خاصة الدور الذي يعزوه لها في قيام الدول وسقوطها. وإلا فكيف يمكن أن نفهم مثلاً، أن الدولة تقوم بقوة العصبية وتهرم بفسادها؟ فلماذا تفسد العصبية ـ كما يقول ابن خلدون، ويكرر القول مراراً ـ بالانفراد بالمجد وحصول الترف والنعيم للقبيل؟

إن الجواب الوحيد والمعقول، هو ان قوة العصبية ليست في النسب، مهما كان المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة، بل إن قوة العصبية مستمدة من الظروف المادية القاسية التي يفرضها على الجماعة البدوية ضعف وضآلة أدوات الانتاج وقساوة الطبيعة، والتي تفرض هي الأخرى على تلك الجماعة نوعاً من التضامن قوياً، من أجل مصلحتها المشتركة التي تتمثل دوماً في الكفاح من أجل ظروف معيشية أحسن.

ولذلك فإن فساد العصبية بالانفراد بالمجد، أي باستئثار رئيس العصبة بالملك وما يتبعه من مصالح مادية، ومنعه لأفراد عصبته من «التطاول للمساهمة والمشاركة» (ج ٢، ص ٤٩٤)، لا يعني مطلقاً، فساد النسب، فهو يظل قائماً كما كان أول الأمر، وإنما يعني في الحقيقة فساد الأساس الحقيقي الموضوعي الذي قامت عليه العصبية وهو «المساهمة والمشاركة» في الفوائد المادية والمعنوية التي يحققها الملك لأصحابه.

وكذلك الشأن في ما يتعلق بـ «فساد العصبية بحصول الترف والنعيم للقبيل». فالذي يفسد هنا، ليس النسب، نسب القبيلة، وإنما الذي يُفسِد العصبية حقاً، ويكسر من سورتها، هو أن نجاح العصبة أو القبيلة في الحصول على مستوى أحسن من العيش يبرز فيها مصالح شخصية متناقضة، الشيء الذي يضعف ذلك التضامن الذي به كانت قوتها ووحدتها، فتنحل عراها، وينهار تماسكها ويكون مآلها «هرم دولتها» فزوال حكمها.

وهكذا فما دامت القوى المحركة للعصبة هي المصلحة المشتركة، كانت متماسكة متضامنة، وعصبيتها قوية صامدة. أما إذا تحولت المصلحة المشتركة للعصبة الى مصالح شخصية أو طغت هذه على تلك، فإن التضامن الذي كان بالأمس، ينقلب حينئذ الى فرقة ونزاع، فيطغى الأنا الشخصي على الأنا العصبي، وتفسد العصبية.

نعم،إن هذا التفسير الذي نقترحه بخصوص الأساس الموضوعي للرابطة العصبية، لا يرفع الإشكال الأساسي في نظرية العصبية عند ابن خلدون: وهو لماذا لا يستطيع رئيس العصبة المنفرد بالمجد والملك، الاستمرار في الحكم اعتماداً على القوى الجديدة التي يصطنعها

(جنـود مرتـزقة. . الـخ) بل يكـون مصيره المحتـوم انهيار دولتـه وقيام عصبـة أخرى جـديدة باستلام السلطة لتلقى في الأخير نفس المصير المحتوم!؟

للجـواب عن هذا السؤال الأسـاسي في الموضـوع لا بد من عنـاصر جديـدة أسـاسيـة تقدمها لنا الفصول التالية.

الفصل الحادي عشر

نظرية العصبية
العصبية والملك

١ ـ الملك غاية طبيعية للعصبية

لقد انتهينا في الفصل السابق الى نتيجة هامة، وهي أن فهم نظرية العصبية عند ابن خلدون، يتطلب استحضار «العامل الاقتصادي» الذي قلنا عنه إنه بمثابة المحرك لقوة العصبية. إن هذا العامل «الخفي» الذي يدخله ابن خلدون في حسابه، ولكن دون أن يشرح أهميته القصوى، ستتضح لنا فاعليته بشكل أكثر جلاء في المسألة التي نحن بصدد البحث فيها الآن، والتي يمكن صياغتها في السؤال التالي: كيف ولماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات، من مجرد رابطة قبلية معينة، الى قوة للمطالبة والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الدولة؟

إن الجواب الذي يقدمه ابن خلدون عن هذا السؤال الخطير، سهل وبسيط، وهو مستمد من تصوره العام لـ «طبائع العمران». هو يقرر أولاً «أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك» (ج ٢، ص ٤٣٩)، ثم بعد ان يشرح كيفية ذلك ينتهي إلى القول بأن «الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه» (ج ٢، ص ٣٥٨). فالمسألة هنا، في نهاية التحليل، مسألة «ضرورة وجودية»، بمعنى ان العصبية تؤدي إلى الملك ضرورة لأن الله قد أجرى العادة[1] على ذلك. وهذه العادة قد استقرت وأصبحت «طبعاً» ملازماً للعمران لا يفارقه البتة. ومن ثمة صار حدوثه فيه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية (ج ٢، ص ٦٩٢) لكن ابن خلدون لا يقتصر على تقرير هذا المبدأ، بل هو يحرص أشد الحرص على بيان «العلل والأسباب» أي شرح الكيفية التي تجري بها «العادة». وعلى الرغم من أنه يصور الحوادث التي تجري حسب مستقر العادة وكأنها تتم

---

(١) إن عبارة «ضرورة الوجود وترتيبه» تعني في ذهن ابن خلدون الكيفية التي أجرى الله بها العادة في الكون. انظر الفصل الرابع من القسم الأول من هذا الكتاب، الفقرة الخامسة.

بشكل ترابط آلي، بحيث يؤدي السابق منها إلى اللاحق مباشرة، ودون تدخل عوامل أخرى، فإن في ثنايا حديثه عن هذا «الطبع العمراني»، ما يشير إلى أن وراء «جري» العصبية الى الملك، الذي هو غايتها، عوامل موضوعية أساسية لمسها لمساً، ولكن دون أن يجعلها مسؤولة عن هذه الظاهرة بكيفية مباشرة.

وقبل أن نبرز هذه العوامل وأهميتها، نبدأ أولاً بتقديم شريط الحوادث كما تحدث «بالطبع» وفق التصور الخلدوني.

٢ ـ العصبية والرئاسة

أشرنا في الفصل السابق الى أن ابن خلدون ينطلق في نظريته في العصبية، من اجتماعية الانسان من جهة، «والطبع العدواني الذي في البشر» من جهة ثانية. وقلنا إن «حالات» هذا العدوان أربع: إما عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدينة، أو عدوان واقع عليها من الخارج، وهذا وذاك تدفعه الدولة وجنودها وأسوارها... الخ. وإما عدوان الجماعات البدوية بعضها ضد بعض، وهذا تدفعه العصبية. يبقى أخيراً العدوان الذي يقع بين الأفراد، داخل أحياء البدو، ويدفعه ـ كما قلنا ـ «مشايخهم وكبراؤهم لما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة»، وهذا بالضبط ما يهمنا بيانه في هذه الفقرة.

إن المسألة التي نحن بصددها يمكن أن تطرح على الشكل التالي: إذا كان فتيان الحي في البادية، يستمدون قوتهم على دفع العدوان، من الرابطة العصبية التي تشد بعضهم إلى بعض كالبنيان المرصوص، فمن أين يستمد الشيوخ والكبراء ذلك الوقار، بل تلك السلطة التي تمكنهم من القيام بدور «الوازع»، داخل العصبة الواحدة، أو العصبات المترابطة بالنسب العام؟ وبعبارة أخرى ما هي الشروط أو المؤهلات التي تمكن الشخص، في المجتمع العصبي، من الرئاسة، سواء على عصبته الخاصة، أو على مجموعة من العصبات التي تربطها العصبية العامة؟

هناك، حسب ابن خلدون، ثلاثة مؤهلات أو شروط، لا بد من توافرها فيمن يتولى الرئاسة في المجتمع القبلي. وهذه المؤهلات متكاملة متداخلة، وهي:

أ ـ **النسب الصريح**: يقول ابن خلدون: «إن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» (ج ٢، ص ٤٢٩). وذلك لأن العصبة قد تضم كما قلنا ـ أفراداً آخرين لا تربطهم بها قرابة الدم، بل تشدهم إليها روابط أخرى كالحلف والولاء والجوار، وما أشبه ذلك، وهؤلاء هم في الدرجة الثانية بالنسبة الى صرحاء النسب.

لكن هذا الشرط ليس مطلقاً: فصراحة النسب لا تعني بالضرورة نقاوة الدم، وإنما تعني فقط أن هذا الشخص المؤهل للرئاسة، قديم الانتماء الى العصبة، ذو مركز فيها، الشيء الذي يجعل ارتباطه بها ارتباطاً متيناً، وتشبعه بأحوالها وروحها الجمعية آكد وأقوى.

ان المقياس «الفعلي» في الانتساب إلى العصبية، وما يتصل بذلك من الرئاسة وغيرها،

هو دائماً «طول المعاشرة» ولذلك كان الأشخاص المنتمون الى العصبة بوجه من وجوه النسب، يصبحون هم أيضاً مؤهلين للرئاسة عليها، إذا تقادم العهد بهم داخلها، ونُسيَ مَنْبتُهم الأصلي، «ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها». (ج ٢، ص ٤٣٤)، وأصبحوا بذلك أعضاء فعالين فيها.

ب ـ الشرف والحسب: والشرط الثاني هو أن يكون الشخص المؤهل للرئاسة على العصبة من «قوم أهل بيت فيها». «ومعنى البيت أن يعد الرجل في آبائه أشرافاً مذكورين، تكون له بولادتهم إياه والانتساب اليهم تجلة في أهل جلدته، لما وقر في نفوسهم من تجلة سلفه وشرفهم بخلالهم. .» (ج ٢، ص ٤٣١).

إن الرئاسة مجد، «والمجد له أصل يبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير، وفرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال». ان المجد ـ أو الرئاسة ـ الحاصل من العصبية وحدها، أي من النسب بالمعنى الذي شرحناه آنفاً، مجد ناقص، «لأن وجوده دون مُتمِّماتِهِ ـ وهي الخلال الحميدة ـ كوجود شخص مقطوع الأعضاء، أو ظهوره عرياناً بين الناس» (ج ٢، ص ٤٤٥).

وهكذا، فالنسب، حتى ولو كان صريحاً حقيقياً، لا يكفي وحده كمؤهل للرئاسة. بل لا بد من الحسب والشرف، وهو شيء متوارث أباً عن جد. وواضح أن الوراثة هنا لا تعني وراثة الدم، بل وراثة الخلال الحميدة التي جعلت من الجد الأول رئيساً. والخلال المطلوبة، هي أساساً، ما يحقق المصلحة للعصبة ككل، وذلك مثل الشجاعة والكرم، وعلى العموم التضحية بالنفس والمال وخدمة الصالح العام للعصبة.

إن أساس الامتياز هنا، هو العمل لصالح الجماعة، لا التفرد بنسب معين. وبما أن المقصود من النسب في العصبية هو ثمرته، أي الالتحام من أجل المصلحة المشتركة، فإن التعصب للعصبة يتخذ صبغة التعصب للبيت الذي يتبوأ منصب الرئاسة فيها، أي البيت الساهر على كيان العصبة ومصالحها، ضد البيوتات صاحبة الرئاسة في العصبات الأخرى.

إن ثمرة النسب، إذن، مرتبطة بالحسب. فهو يزيد في قوتها وفي شرفها. «فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية، والمنبت فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوضح، وثمرتها أقوى، وتعديد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية، لأنها سرها» (ج ٢، ص ٤٣٢).

ولكن يجب أن لا نُغفِل حقيقة هامة بصدد الرئاسة الحاصلة بالنسب والحسب، وهي أنها رئاسة معنوية أكثر منها سلطة قاهرة. يقول ابن خلدون: «ان الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه» (ج ٢، ص ٤٣٩). ان الرئيس بهذا المعنى على الرغم من أنه يحظى بتقدير الجميع واحترامهم، لا ينأى عن النقد، إن في استطاعة كل فرد من الأفراد الذين تجري عليهم رئاسته أن ينتقده ويؤاخذه، بل ان يصرخ في وجهه بكل أنواع اللوم والعتاب. وبمقدار ما يتقبل الرئيس ذلك بصدر رحب، وبمقدار ما ينزل

نفسه منزلة «المرؤوسين»، بمقدار ما تعظم مكانته في نفوس أفراد عصبته... إنه معهم وفوقهم في آن واحد. هو معهم من حيث إن العصبة ككل تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات، وهو فوقهم لأنه يحظى بتقديرهم واحترامهم بسبب شرف بيته، هذا الشرف الذي يعني - كما قلنا - الخلال الحميدة المتوارثة، والذي يميزه عنهم ويمنحه من الحقوق، ويحمله من الواجبات أكثر مما لهم أو عليهم. **ومن هنا كان المجتمع القبلي يفتح صدره بشكل تلقائي لقيام الارستقراطية فيه**. والحقيقة أن منصب الرئاسة ليس من الأمور التي يطمع فيها كل فرد. فعلاوة على الخلال الحميدة التي يجب أن يتصف بها الفرد شخصياً، لا بد من شرف المحتد أي لا بد من عراقة الجاه. فالمنصب هنا وراثي: «والرئاسة لا بد أن تكون موروثة عن مستحقها» (ج ٢، ص ٤٢٩)... **وهكذا فبداخل الديمقراطية العصبية، تنمو وتقوى، بشكل طبيعي، الارستقراطية القبلية** التي تساعد بدورها على خلق تكتلات بدوية عصبية، تزيد من حدة الصراع العصبي، وتوجهه هذه الوجهة أو تلك حسب الظروف والأحوال.

ج - **الغلب**: هذا في ما يتعلق بالرئاسة الخاصة، ونعني بها رئاسة شيوخ القوم على ذويهم وعشيرتهم. أما بالنسبة إلى الرئاسة العامة، وهي التي يجري مفعولها على العصبات المترابطة بالنسب العام، فلا بد من إضافة عنصر آخر هو: الغلب، «لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والاتباع» (ج ٢، ص ٤٢٩). «وإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم... فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه» والسر في اشتراط الغلب في الرئاسة العامة هو «ان الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين» (ج ٢، ص ٤٢٩). إن تشبيه ابن خلدون هنا قوي واضح: إن المجتمع القبلي مكون أساساً من وحدات أو جماعات يفرق بينها النسب القريب أو البعيد، فهي بمثابة اخلاط. ولكي تتشكل من هذه الجماعات المتغايرة، بل والمتنافرة، وحدة كبرى تضمها جميعاً، لا بد من غلبة أحدها على الباقي، تماماً كما هو الشأن بالنسبة للاخلاط التي يتشكل من اجتماعها مزاج معين!

٣ - من الرئاسة الى الملك

وما دام الأمر كذلك، فإن الطريق من الرئاسة العامة إلى الملك طريق ممهد سهل، إلا أنه قد يؤدي أحياناً الى «الملك على الحقيقة وهو - لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث، ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥٠٤)، وأحياناً أخرى يؤدي فقط الى «الملك الأصغر» وهو «ملك آخر دون الملك المستبد» يقتصر فيه صاحبه على مشاركة أهل الدولة «في النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة الى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس...» (ج ٢، ص ٤٤١).

يشرح ابن خلدون مراحل هذا الطريق بعبارات واضحة فيقول: «ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم. وان غلبتها واستتبعتها التحمَتْ بها أيضاً، وزادتها قوة في التغلب الى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها «ممانع» من أولياء الدولة وأهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها، وان انتهت الى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها الى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يَعِنُّ من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد. . . فقد ظهر ان الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت الى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك. وان عاقتها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه، وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره» (ج ٢، ص ٤٤٠).

* * *

واضح أننا هنا إزاء توسع آلي للعصبية الغالبة، يتم بامتصاصها العصبيات الأخرى القريبة أولاً، ثم البعيدة ثانياً. وابن خلدون لا يرى أن هناك دافعاً لهذا التوسع خارج العصبية نفسها. فالعصبية «بطبعها» تسعى الى التغلب على العصبيات الأخرى واستتباعها، وادراجها تحت لوائها. «وسرّه أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون، والمزاج إنما يكون من العناصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً. بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيِّرها عصبية شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة فيهم. ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها. وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم؛ ويجيء خلق التأله الذي في طبائع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكام، (. . .) فتجدع حينئذ أنوف العصبيات وتفلج شكائعهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملا فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه لا بد منه في الدول» (ج ٢، ص ٤٨٠). ولهذا «كان الملك طبيعياً للانسان لما فيه من طبيعة الاجتماع»، وكانت العصبية تفضي الى الملك، لا باختيار، و«إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه».

واضح من ذلك ان ابن خلدون يبني نظريته في الملك، على هذا «الطبع» الامتدادي للعصبية وهو شيء لا يمكن نكرانه ولا التقليل من أهميته بالنسبة إلى المجتمعات القبلية التي

عاش فيها. إن ترابط العصبيات بالنسب القريب والبعيد، وطبيعة المجتمع القبلي القائم على التعاون والتعاضد داخل التناحر والتنافس، ثم إن قيام الرئاسة في هذا المجتمع على الحسب وشرف المحتد، كل ذلك من شأنه أن يجعل الغاية التي تجري إليها العصبية، والنهاية التي تقف عندها هي الملك.

ولكن مع ذلك لا بد أن تكون هناك وراء هذا «الامتداد» العصبي عوامل موضوعية «خفية» هي التي تدفع الى الجري وراء السلطة، خاصة إذا تذكرنا ما قرره ابن خلدون من قبل بخصوص العلاقة بين السلطة والثروة هذه العلاقة التي تلخصها عبارته المشهورة: «الجاه مفيد للمال». وإذن أفلا تكون الغاية التي تتوخاها العصبية من جريها وراء الملك، هي الثروة، ومن ثمة تكون الحوافز الحقيقية لهذا الامتداد العصبي حوافز اقتصادية؟

إن ابن خلدون يكاد يفصح عن هذه الحقيقة، خاصة عندما يبحث في «عوائق الملك»، أي في العوامل التي تفسد العصبية أو تشل فاعليتها، كما سنرى في الفقرة التالية:

٤ ـ فساد العصبية

يصنّف ابن خلدون العوامل التي تعوق العصبية عن تحقيق الغاية التي تجري إليها، أي الملك، إلى قسمين: قسم يشل فاعلية العصبية من البداية، وقسم يقف بها في منتصف الطريق، ويشرح ذلك كما يلي:

أ ـ لا عصبية مع الخضوع والانقياد

يقرّر ابن خلدون أن «من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم» (ج ٢، ص ٤٤٢). ويشرح ذلك بكون «المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رئموا المذلة حتى عجزوا عن المدافعة ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة». ويقرر في مكان آخر أيضاً أن الأحكام مفسدة للبأس، ذاهبة بسورة العصبية، (ج ٢، ص ٣١٨)، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤكد «أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء» (ج ٢، ص ٤٥١).

إن العصبية إذن لا تشتد ولا تلعب دورها التاريخي إلاّ حيث يكون الناس أحراراً من كل سلطة خارجية، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة عصبية غالبة مستبدة، وسواء كانت هذه السلطة تحكماً في النفوس أو استغلالاً للخيرات والأموال بوجه من وجوه الاستغلال ولو كانت ضرائب ومغارم. ذلك «لأن في المغارم والضرائب ضَيْماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونته عن القتل والتلف وإن عصبيتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية». وهكذا «فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربقة من الذل فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر» (ج ٢، ص ٤٤٣).

ب ـ لا عصبية بين «الترف والنعيم»

وكما تفسد العصبية بالخضوع، وهو العامل الذي يشل فاعليتها منذ البداية، فإنها تفسد أيضاً بعامل آخر يقف بها في منتصف الطريق ويعوقها عن بلوغ غايتها من الملك. وهذا العامل هو ما يعبّر عنه ابن خلدون بـ «حصول الترف أو انغماس القبيل في النعيم» (ج ٢، ص ٤٤١). ويشرح هذه الظاهرة فيقول: «وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعيم والخصب في نعمتهم وخصبهم وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها، فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه أذعن ذلك القبيل لولايتها، والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه من جبايتها، ولم تسمُ آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني واللباس. والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك. فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة. وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك. فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب. وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم» (ج ٢، ص ٤٤١).

لقد أثبتنا هذا النص ـ على طوله ـ لنبرز من خلاله حقيقتين هامتين ستلقيان كثيراً من الأضواء على ما نحن بصدد البحث فيه. وهاتان الحقيقتان هما:

(١) إن العصبية إذا غلبت بعض الغلب «استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعيم والخصب في نعمتهم وخصبهم». وهذا يعني بصريح العبارة أن العصبية باعتبارها قوة للمواجهة والمطالبة، مرتبطة بهدف الحصول على مستوى أحسن من العيش. ومن ثمة تكون الغاية الحقيقية التي تجري إليها العصبية، ليس هي الملك في ذاته، بل من أجل أنه «يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية» (ج ٢، ص ٤٦١). ولذلك تقف العصبية ـ عندما لا تسمح لها قوة الدولة القائمة بالاستيلاء على السلطة ـ تقف في منتصف الطريق، راضية بما حصلت عليه من مكاسب مادية، فلا تسمو آمال أهلها «إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش. . .» الخ.

(٢) إن «عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية»، وذلك إلى درجة أنه بمقدار ما «تذهب خشونة البداوة، تضعف العصبية والبسالة». وهذا يدل دلالة واضحة، على أن العصبية مرتبطة من جهة أخرى، وإلى أبعد الحدود، بشظف العيش الملازم لخشونة البداوة.

إن ارتباط وجود العصبية بخشونة البداوة، وهي تعني ـ في ما تعنيه من معانٍ ودلالات ـ شظف العيش والحرمان المادي، ثم إن ارتباط العصبية في جانبها السياسي، جانب المطالبة بالسلطة والجري وراء الملك، بهدف الحصول على «الترف والنعيم»، إن هذا وذاك يدلان دلالة واضحة على أن العامل الاقتصادي يلعب دوراً مهماً، وإن لم يكن أساسياً، في فاعلية العصبية، وتحوّلها الى حركة سياسية تجري وراء السلطة.

على أنه يجب أن لا نغالي في أهمية هذا العامل الاقتصادي فنجعل منه العامل الحاسم أو السبب الرئيسي. ذلك لأن الحرمان الاقتصادي، سواء كان نتيجة ظروف طبيعية قاسية، أو نتيجة ضغط واستغلال، لا يلعب دور الباعث على المطالبة بالسلطة إلا حينما تتوفر شروط أخرى أساسية، وفي مقدمتها «استقلال» العصبية المطالبة عن السلطة الحاكمة من جهة، والتئام عصبياتها بفعل هذا العامل أو ذاك (الدعوة الدينية مثلاً).

٥ ـ الشروط الموضوعية لفاعلية العصبية

أظن أننا الآن في وضع يمكننا من الاجابة بوضوح عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل، وهو: كيف، ولماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة قبلية معينة إلى قوة للمواجهة والمطالبة والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الدولة؟

إن الجواب الذي تقدمه لنا الفقرة السابقة هو التالي: إن العصبية لا تلعب دورها التاريخي الذي يعزوه لها ابن خلدون، إلا إذا توفر الشرطان الضروريان الآتيان:

أ ـ وجود «عصبية عامة» جامعة لعصبيات متفرقة.
ب ـ «وقوع الدولة في طور الهرم».

فلنفصل القول، إذن في هذين الشرطين من وجهة النظر الخلدونية. ولنتساءل على الفور ما هي الظروف التي تسمح بتحقيقهما، وهل من الضروري توفرهما معاً، أم أن هناك أحوالاً خاصة يكفي فيها وجود أحدهما دون الآخر؟

واضح أن العصبية التي يشيد ابن خلدون بقوتها وفاعليتها، هي بالنظر إلى ما تقدم، عصبية القبيلة التي لا تخضع مباشرة للحكم القائم، إما لأنها عصبية «العرب ومن في معناهم» الذين يعيشون في بواديهم وقفارهم أحراراً لا يخضعون لأية سلطة، ولا يدفعون الضرائب والمغارم، وإما لأنها عصبية «المغلوبين لأهل الأمصار» الذين تنفسوا الصعداء بوقوع خلل في الدولة أدى إلى ضعف سلطتها وانحلال قوتها. ومن هنا كانت العصبية بهذين الاعتبارين خاصة بالبدو، لأنهم وحدهم الذين يمكن لهم أن يعيشوا في فترة من الفترات، قد تطول أو تقصر، بمنأى عن سيطرة الدولة، واستبداد الملك. أما أهل الحضر، وهم الخاضعون باستمرار للدولة، لكونها «الوازع» الضروري لحفظ عمرانهم، فإنهم يفقدون عصبيتهم بالمرّة، ولا تنبعث لديهم مظاهرها إلا في الأحوال التي تنهار فيها الدولة انهياراً كلياً، ويخلو الوقت من عصبية مطالبة، بدوية قوية. ولكن «عصبيتهم» حتى في هذه الحالة لا تعدو

أن تكـون نوعـاً من «التحـزّب» لا يؤدي في أحسن الأحـوال إلا إلى «الملك الأصغـر»، وهـو بالامارة أشبه. أما «الملك الأعظم»، أو الملك على الحقيقة، فهو خـاص بـ «أصحاب القبـائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب» (ج ٢، ص ٨٨٦).

وإذن، فإن البحث في الظروف التي يتحقق فيها الشرطان المـذكوران، يجب أن يقتصر على العمران البدوي، لأنه وحـده منبت العصبية ومـرتعها الخصب. وبمـا أن هذا النـوع من العمران يضم صنفين من البدو، تختلف الشروط المادية والأحوال العامة الخاصة بكـل منهما، فـإنه من المتـوقع أن تختلف الـظروف ـ مـوضـوع البحث ـ في هـذا الصنف عنهـا في الصنف الآخر.

فلنبـدأ، إذن في البحث في الظروف التي تمكن هـذين الصنفـين من البـدو، كـلا عـلى حدة، من تأسيس الملك والدولة.

أ ـ العصبية والدعوة الدينية

بـالنسبـة إلى الصنف الأول من البـدو «العـرب ومن في معنـاهم»[٢] يقـرر ابن خلدون بـوضوح أن الملك لا يحصـل لهم «إلا بصبغة دينيـة من نبوة أو ولايـة أو أثـر عـظيم» (ج ٢، ص ٤٥٦)، ويعَلّل ذلك بجملة أمور، منها:

ـ «إنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمّة والمنافسة في الرئاسة، فقلّما تجتمع أهـواؤهم»، وذلك لأنهم «أكـثر بداوة من سـائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونـة العيش، فاستغنوا عن غيرهـم، فصعب انقيادهـم لبعضهم لإيلافهم ذلك وللتـوحش ورئيسهم محتـاج إليهم غالبـاً للعصبيـة التي بهـا المـدافعـة، فكـان مضـطراً إلى احسـان ملكتهم وتـرك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم» (ج ٢، ص ٤٥٧).

ـ إن الأساس الذي تقوم عليه العـلاقات بينهم هـو النسب بمعناه الضيق وذلـك لأنهم أكثر الفئات البدوية حفاظاً على أنسابهم، بل إن «الصريح من النسب إنما يوجـد للمتوحشـين في القفـر من العرب ومن في معنـاهم»، (ج ٢، ص ٤٢٥) وهذا راجـع إلى عدم اختـلاطهم بغـيرهم، فـلا ينـزع اليهم أحـد من الأمم أن يسـاهمهم في حـالهم ولا يـأنس بهم أحـد من الأجيال، نظراً لما يختصون به من «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن»... كل ذلك جعل الفوارق القائمة على النسب تبقى فيهم واضحة، والمصلحة المشتركة التي قد تقوم بينهم ضعيفـة، الشيء الذي جعـل عصبيتهم تبقى ضيّقة حـادة فتتحـول الى الاعتـداد بـالأنسـاب والتعصّب للقريب «ظالماً كان أو مظلوماً».

ـ إن الـظروف القـاسيـة التي يعيشهـا هؤلاء، والتي تنعكس بقـوة عـلى عـلاقـاتهم

---

(٢) انظر في الفصل التاسع من هذا الكتاب خصائص هذا الصنف وظروف حياتهم المادية وانعكـاساتهـا على عاداتهم واخلاقهم وانماط سلوكهم،

الاجتماعية، جعلتهم «أبعد الأمم عن سياسة الملك»: إن حياتهم فوضى لا تخضع لقانون، وكل همّهم «أخذ ما بأيدي الناس خاصة، والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من بينهم. . . فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران، وتخرب سريعاً شأن الفوضى» (ج ٢، ص ٤٥٧).

والنتيجة من ذلك كله، أن العلاقات العصبية داخل هذا الصنف من البدو، لا يمكنها أن تتطور الى عصبية عامة جامعة تستهويها الحضارة وسكنى المدن وسلطة الملك وثمراته، إلا إذا تبدلت أحوالهم وتفتحت أمامهم آفاق جديدة. لا بد إذن، لكي تجتمع كلمة هؤلاء على المطالبة، من عامل آخر يذهب عنهم الغلظة والتنافس والأنفة ويزعهم عن التحاسد والتنافس. هذا العامل هو الدين، أو على الأصح **الدعوة الدينية**، سواء كانت نبوة أو رسالة أو دعوة اصلاحية تعتمد في نشاطها على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

إن مفعول الدعوة الدينية في هذا الصنف من البدو مزدوج: فمن جهة يعمل الدين على «جمع القلوب وتأليفها»، ومتى تم ذلك ذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، وتحققت الوحدة الكبرى التي يسعى الدين دوماً لتحقيقها، ومن جهة ثانية فإن الدعوة الدينية تصرف «طبيعتهم العدوانية» التي تتجسم في حياة الغزو والنهب الى الجهاد من أجل نشر الدين وتعاليمه وإقامة مجتمع أفضل ـ وهكذا «فإذا قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على أمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق، تمّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك» (ج ٢، ص ٤٥٦).

وهكذا، فالعصبية التي كانت من قبل مفرّقة، أصبحت الآن وبالدين، عصبية جامعة، والحروب والغزوات التي كانت تنهك باستمرار، كيان هذا المجتمع العصبي المتنقل، أصبحت بتأثير الدعوة الدينية فتحاً للبلدان واستتباعاً للأمم، ثم إن الصراع العصبي الذي كان من قبل صراعاً بين العصبيات الخاصة أصبح صراعاً هادفاً تقوده عصبية عامة ضد الأمم والشعوب. **إن وحدة الدين قد ايقظت وحدة النسب، فازدادت العصبية بذلك قوة، وأصبحت قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع**، انقلاباً يتجلى في تحول هؤلاء الرعاة الجفاة الموغلين في الفيافي والقفار، إلى بناة حضارة ومشيدي عمران، ومؤسسي ممالك ودول.

نعم إن الدين لا يقضي على العصبية بالمرّة، بل ينقلها فقط من إطار ضيق، إلى إطار أوسع: من التعصب للنسب الخاص، إلى التعصب للنسب العام وعقيدته الدينية التي جعلت منه «خير أمّةٍ أخرجت للناس»، تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر. ولكن من أين يستمد الدين قوته وفاعليته على جمع القلوب وتوحيد الصفوف؟ لا شك أنه يستمدها أولاً وقبل كل شيء من مبادئه وأسس دعوته. ولكن هذه المبادىء لا يتم التسليم بها والعمل على هداها إلا بالعصبية. وذلك لأن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم». . (ج ٢، ص ٤٦٨)، والحديث النبوي يقول: «ما بعث الله نبياً إلا في منَعَة من قومه».

إن أساس الدعوة الدينية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يعني إحداث انقلاب في الأوضاع، وتغيير العوائد والأخلاق، الشيء الذي لا يتأتى إلا بتقويض دول وممالك وإنشاء أخرى. «وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر» (ج ٢، ص ٤٦٩). بل إن «كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة. . . إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية. . .» (ج ٢، ص ٤٢٣).

إن العلاقة بين العصبية والدين، كما يفهمها ابن خلدون، علاقة تآزر وتعاضد وتكامل: الدين يزيد من قوة العصبية بالتخفيف من مظاهر التعصب، كالأنانية والاعتداد بالأنساب وروح القطيع وذلك بتوجيه أهل العصبية كلهم الى الله، أي الى العمل الصالح: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[3] والعصبية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية. إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكفي فيهما «القلب واللسان»، بل لا بد في ذلك من حمل الناس بالقهر والسلطان، وهذا لا يتم إلا بالتغلب الذي لا يتأتّى هو الآخر إلّا بالعصبية.

إن ابن خلدون يرى أن تغيير الأوضاع الفاسدة لا يتأتى مطلقاً بمجرد الدعوة إلى أوضاع أحسن، بل لا بد من قوة مادية تنصر هذه الدعوة: والقوة المطلوبة هنا وفي كل حالة مماثلة هي العصبية. ولذلك نجده يندّد بقوة بدعاة الاصلاح الذين بسبب جهلهم لطبائع العمران ولأهمية العصبية على العموم، يكلفون أنفسهم وأتباعهم من العامة ما فوق طاقتهم، ولا يحققون شيئاً سوى إثارة الفوضى ونشر الاضطراب. إن حكم ابن خلدون على هؤلاء واضح لا غبار عليه. لنستمع إليه يقول في حقهم. . . «ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يُحتاج إليه في أمر هؤلاء، إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخرية منهم وعدُّهم من جملة الصقّاعين»[4] (ج ٢، ص ٤٧١).

* * *

نخلص مما تقدم إلى أن العصبية في المجتمع البدوي الذي يتألف من قبائل البدو الرحل، لا تتطور الى عصبية جامعة مطالبة إلّا بتدخل عامل آخر، هذا العامل هو الدعوة الدينية التي تتبناها عصبية خاصة تناضل من أجل نشرها ونصرتها، الشيء الذي ينتج عنه رئاسة هذه العصبية صاحبة الدعوة على باقي العصبيات المرتبطة معها بالنسب العام، فينشأ هكذا تكتل عصبي سرعان ما يشق طريقه نحو الملك وتأسيس الدولة.

ولكن هل يكفي قيام عصبية جامعة من هذا النوع في تأسيس الملك والدولة؟ ألا يتطلب هذا توفر الشرط الثاني، وهو وقوع الدولة في طور الهرم والاضمحلال؟

---

(٣) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٤) أي الكذابين.

يرى ابن خلدون أنه ليس من الضروري ذلك. فالدولة القائمة إذا كانت معتمدة على العصبية وحدها لا يمكنها أن تصمد طويلاً، حتى ولو كانت في أوج عزها، أمام مطالبة عصبية قوية معززة بدعوة دينية، ذلك لأن «الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوُجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لان الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه. وأهل الدولة التي هم طالبوها، وإن كانوا أضعافهم، فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل. فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلُهُمُ الفناء» (ج ٢، ص ٥٦٧).

إن رأي ابن خلدون هنا ينسجم تماماً مع مفهوم العصبية لديه. إن قوة العصبية مستمدة أساساً من «الالتحام» الذي هو ثمرة النسب. فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي، كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء. ولذلك كانت «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق» (ج ٢، ص ٤٦٦)، كما سنبين بعد.

أما الدول الصغرى التي لا ترقى إلى درجة الامبراطوريات بالتعبير المعاصر فإنها لا تحتاج في قيامها الى الدين، بل تقوم فقط بالعصبية وحدها، ولكن مع توفر ظروف موضوعية معينة هي ما يعبر عنه ابن خلدون بـ «هرم الدولة».

ب ـ العصبية و«هرم الدولة»

إن الدعوة الدينية إنما يحتاج إليها، باعتبارها عامل توحيد للعصبيات المتنافرة، في ذلك المجتمع البدوي الذي يتشكل من البدو الرحل. «العرب ومن في معناهم». أما في المجتمعات البدوية، القائمة على الزراعة، والتي طابعها الاستقرار، فليس من الضروري لتتوحد صفوف أفرادها في عصبية عامة، قيام دعوة دينية. ذلك لأن الشروط المادية لحياة هؤلاء تساعد، هي نفسها، على قيام مثل هذه الوحدة المنشودة: إن الأساس الذي تقوم عليه العصبية عندهم ليس النسب وحده، فهو مختلط وأثره ضئيل، بل إن عصبية هؤلاء تقوم على رابطة أوسع وأمتن، هي المصلحة المشتركة التي يولدها وينميها طول المعاشرة. إنهم، كمجتمعات مرتبطة بالأرض، تقوم بينهم علاقات اقتصادية معينة (تبادل الأدوات والخدمات، الأسواق: القروض، العمل الجماعي..). وهذه العلاقات الاقتصادية تشكل بالنسبة إليهم، رغم بساطتها وبدائيتها، والمقارنة مع أحوال البدو الرحل، عامل تخفيف من حدة التنافر العصبي.

وهكذا، فكما أن هؤلاء مهيأون لسكنى الأمصار، كما شرحنا ذلك آنفاً، فهم كذلك مهيأون للملك، نظراً لتوفر إمكانية اجتماع عصبياتهم، وانضواء الكثير منها تحت لواء عصبية واحدة جامعة.

ولكن، مع ذلك لا بد من توفر ظروف معينة توقظ عصبياتهم وتوحدها وتحملهم على

المطالبة أي على الثورة ضد الحكم القائم. وليست هـذه الظروف المـطلوبة هنـا الا تلك التي يعبر عنها ابن خلدون بـ «هرم الدولة».

فما هي هذه الظروف بالضبط، وما هي الامكانيات التي توفرها، سواء بالنسبة الى قيام عصبية جامعة مطالبة، أو بالنسبـة إلى نجاح هـذه العصبية ذاتهـا في استلام السلطة وتـأسيس دولة جديدة؟

يقصـد ابن خلدون بـ «هرم الـدولة» وهـذا موضـوع سنعود إلى تفصيـل القول فيـه في فصـل لاحق ـ تلك المرحلة التي تفسـد فيها العصبيـة الحاكمـة، فيلجأ الملك إلى الاستعـانـة بالموالي والمصـطنعين والمـرتزقـة، والالتجاء الى الضرائب والمصـادرات لتغطيـة نفقاتـه ونفقات حاشيته التي أفسدها الترف، وأعطيات جنوده الـذين يشتطون ـ في هـذه المرحلة ـ في الـطلب لعلمهم بحاجة الملك اليهم. ان ظروف هرم الدولة يـرافقها دومـاً إرهاق الفـلاحين بمختلف أنواع المغارم والجبايات، فيشقون عصا الطاعة؛ إما بالفرار، وإما بإعلان العصيان. وفي كلتا الحالتين تستيقظ عصبياتهم وتتوحّـد ضد عصبيـة الحاكم التي تكـون حينئذ فـاسدة مشلولـة، فيقومون بالثورة عليه أو بمناصرة خصومه من أهل عصبيته المطالبين بالعرش.

ولكن مـع ذلك فـإن نجاح عصبيـة هؤلاء البدو المزارعين في تـأسيس الملك والـدولـة مشروط بعجز الدولة عن المسير، وهو العجز الذي يصيبها في آخـر مرحلة من طـور هرمهـا، والذي تصبح بسببه «كالذبال في السراج إذا فني زيته» (ج ٢، ص ٦٨٧).

أما في غير هذه الحالة فإن مصير العصبية الثائرة المطالبة سيتحدد كما يلي:

ـ إما أن تكون الـدولة القـائمة في حـاجة «إلى الاستـظهار بـأهل العصبيـات» وحينئذ تنتظمها «في أوليـائها وتستـظهر بهـا على مـا يعن من مقاصـدها» (ج ٢، ص ٤٤٠)، فتعيش هكـذا دولة داخـل دولة تستـولي على النعمـة والخصب بمقـدار غلبهـا، إلى أن يفسـد الـترف عصبيتها، فتتلاشى قوتها، وتصبح هي الأخرى هدفاً للطامعين.

ـ وإما أن تكون الدولة المستقرة قوية بنفسها في غير ما حاجة إلى الاستـظهار، وحيئنـذ تستمـر الحرب بينهـا، ويصير أمـرهما إلى المـطاولة، أي إلى طـول الحرب ودوام الثـورة. فإذا استـطاعت العصبية الثـائرة الاستمـرار في المطالبـة والمطاولـة «حتى تأخـذ ـ الدولـة ـ المستقرة مـأخذهـا من الهرم ويستحكم الخلل فيهـا في العصبية والجبـاية» فـان النصر حينئـذ سيكـون حليفها ولا شك[٥] (ج ٢، ص ٧٠٤ ـ ٧٠٥).

---

(٥) لعله مما يثير الانتباه هنا، ذلك التشابه القوي بـين تحليل ابن خلدون للظروف والمعـطيات التي تمكن العصبية من تحقيق غايتها من الملك وتأسيس الدولة، بين التحليل الماركسي لظروف الثورة خاصة نظريـة لينين في الثورة والوضع الثوري. وابرازاً لهذا التشابه وتأكيداً لأهمية التحليل الخلدوني وعمقه ننقل للقـارىء النص التالي الذي يشرح فيه لينين شروط نجاح الثورة وفق النظرية الماركسيـة. يقول: «إن المـاركسي لا يشك مـطلقاً في أن الثورة مستحيلة دون وضع ثوري. ولكن ليس كل وضع ثوري يؤدي الى الثورة. فما هي بعـامة دلائـل الوضـع الثوري. يقيناً أننا لن نخطىء إذا أشرنا الى الدلائل الرئيسية الثلاثة الآتية: =

أظن أننا الآن قد تمكنا من الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل والأسئلة المتفرعة عنه. لقد تتبعنا آراء ابن خلدون، وربطنا بعضها ببعض. واتضح لنا أخيراً أن العصبية لا تلعب دورها التاريخي الذي يعزوه لها ابن خلدون وهو تأسيس الملك والدول، إلا إذا توفرت شروط معينة، تختلف باختلاف جماعات البدو المعنية بالأمر. فبالنسبة الى البدو الرّحل الذين تتسم حياتهم بطابع الغزو، يكفي أن تقوم فيهم دعوة دينية توحّد عصبياتهم وتوجه فاعليتهم الى الغزو الخارجي: فتح البلدان والإستيلاء على الممالك والأقطار، وتأسيس دولة جديدة تقوم على أكتاف عصبية جديدة لا تربطها بالعصبيات المغلوبة صاحبة الأمر أية رابطة، لا من قريب ولا من بعيد. وواضح أننا هنا أمام انقلاب تاريخي عظيم لا يحدث إلّا مرّات محدودة في التاريخ، وفي ظروف معينة. وبعبارة ابن خلدون: إن خروج الملك من عصبية إلى أخرى لا ترتبط معها بالنسب العام إنما يحدث فقط «إذا حدث تبديل كبير من تحويل ملّة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته. فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً» (ج ٢، ص ٤٥٠).

أما بالنسبة الى الصنف الآخر من البدو، وهم البدو المزارعون «المغلوبون لأهل الأمصار» بطبيعة وجودهم، كما بينا ذلك من قبل، فإن فاعلية عصبيتهم مشروطة بوقوع الدولة في مرحلة الهرم. إن هرم الدولة يلعب دورين مختلفين ولكنهما متكاملان بالنسبة لهم. فمن جهة، تعمل الظروف المرافقة لدخول الدولة في مرحلة الهرم على إيقاظ وعيهم العصبي بمعناه الواسع أي وعيهم للضغط الاقتصادي الذي يهدد كيانهم، والذي تسلطه عليهم العصبية الحاكمة، وهي تختلف عن عصبيتهم بالنسب القريب أو البعيد، فتكون النتيجة توحيد عصبياتهم في عصبية عامة ثائرة. ومن جهة ثانية فإن وقوع الدولة في مرحلة الهرم

= ١ ـ ان يستحيل على الطبقات السائدة الاحتفاظ بسيادتها دون أي تغيير، أن تنشب هذه الأزمة أو تلك في «القمة»، ان تنشب أزمة في سياسة الطبقة السائدة تسفر عن صدع يتدفق منه استياء الطبقات وغضبها. فلكي تنفجر الثورة لا يكفي عادة «أن لا تريد القاعدة بعد الآن» أن تعيش كما في السابق بل من المهم أيضاً «ألا تستطيع القمة ذلك».

٢ ـ ان يتفاقم بؤس الطبقات المضطهدة ويشتد شقاؤها أكثر من المألوف.

٣ ـ ان يتعاظم للاسباب المشار إليها آنفاً نشاط الجماهير التي تستسلم للنهب في زمن السلم. ولكنها المدعوة، في زمن العاصفة، سواء بدافع من مجمل أحوال الأزمة أم بدافع من «القمة» نفسها الى القيام بنشاط تاريخي مستقل (. . .) ولكن الثورة لا تنشأ عن كل وضع ثوري وإنما تنشأ فقط إذا انضم الى جميع التغييرات الموضوعية المذكورة آنفاً، تغيير «ذاتي»، وأعني به قدرة الطبقة الثورية على القيام بأعمال ثورية جماهيرية قوية بحيث أنها تحطم (أو تصدع) الحكم القديم الذي لن «يسقط» أبداً حتى في فترة الأزمات، إن لم يعمل على سقوطه. انظر: لينين، إفلاس الأممية الثانية، دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية، الطبعة العربية (موسكو)، ص ١٣ ـ ١٤.

واضح أن الذي يريد لينين تقريره هنا هو أن الثورة لا تنجح إلا إذا توافر شرطان أساسيان هما: قيام وضع ثوري ووجود تنظيم جماهيري ثوري كذلك. وهما يقابلان عند ابن خلدون، وبالنسبة إلى ظروف ومعطيات مجتمعات عصره، الشرطين اللذين درسناهما اعلاه وهما: هرم الدولة ووجود عصبية جامعة.

يؤدي حتماً الى انحلال قواها المادية والمعنوية، وبالتالي عجزها عن مقاومة الخارجين عليها، فتصبح هكذا فريسة لأقوى العصبيات الثائرة المطالبة.

على أنه حتى في الحالة الأولى، أي بالنسبة إلى البدو الرّحل فإن نجاحهم في تأسيس الملك والدولة يتوقف من بعض الوجوه على وقوع الدولة في «طور هرمها». ذلك لأن العامل الديني إنما يقتصر دوره على التخفيف من الصراع القبلي الضيق وجمع شمل العصبيات المتفرقة في عصبية واحدة جامعة مما يمنحها القدرة على الصمود وانتظار «الجزاء الأوفى». هذا في حين أن العنصر الذي «يجذب» هذه العصبيات المتكتلة والذي يطور أطماعها ويحملها على «المطاولة» (الاستمرار في الثورة) إنما هو العنصر الاقتصادي بالذات، ونعني به السير الحثيث من أجل الثروة والغنى، من أجل حياة «الترف والنعيم والخصب»، وهو سير يستحثه وقوع الدولة في طور هرمها.

وهكذا وفي كلتا الحالتين، وسواء كان الأمر يتعلق بهذا الصنف من البدو أو ذاك، **فإن العصبية باعتبارها رابطة سيكولوجية ـ اجتماعية لا تعدو أن تكون في الحقيقة مجرد إطار تنظيمي تتأطر فيه فاعليات البدو تحت تأثير عوامل موضوعية متداخلة متشابكة هي المسؤولة عن هرم الدولة القائمة وقيام الدولة الجديدة.**

أما أنواع هذه العوامل وطبيعتها، فذلك ما سنحاول الكشف عنه عند تتبعنا لمراحل تطور الدولة كما يشرحها ابن خلدون. وإلى ذلك الحين لنعرج على رأي صاحب علم العمران في «أصناف الملك وأنواع السياسات»، وهو موضوع سيمكننا من القاء مزيد من الأضواء على نظريته في العصبية، التي نحن بصدد دراستها.

الفصل الثاني عشر

نظرية العصبية
أصناف الملك وأنواع السياسات

١ ـ معنى الملك

يمكن تصنيف آراء ابن خلدون التي تتناول موضوع «الملك والدولة»، وهو الموضوع الذي تدور حوله كل أبحاث المقدمة كما أسلفنا القول، إلى قسمين: قسم يتناول **شكل** الحكم ونوع السياسة التي يعتمد عليها الحاكم في تسيير شؤون مملكته، والمبادىء أو الأسس التي يستند إليها في ممارسته لشؤون الحكم عامة، وقسم يدرس **تطور «الدولة»** من الناحيتين الأفقية والعمودية، أي من حيث امتدادها في المكان من جهة، وامتدادها في الزمان من جهة ثانية.

بخصوص القسم الأول، وهو الموضوع الذي يدور عليه هذا الفصل يمكن القول بصفة عامة ان ابن خلدون كان ناقلاً أكثر منه مبتكراً، وذلك باستثناء نظريته في الخلافة التي أخضعها، في نشأتها وتطورها لمقتضيات نظريته في العصبية، الشيء الذي أضفى عليها نوعاً من الجدة والطرافة، كما سنرى بعد قليل.

وقبل البدء في تحليل آرائه حول هذا الموضوع، موضوع الملك وأصنافه، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن صاحب المقدمة كثيراً ما يقرن في كلامه بين الملك والدولة، فإنه لا يريد بهما معنى واحداً، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[1]. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن القول مبدئياً، إن معنى الملك بالنسبة إلى ابن خلدون ينطبق تماماً على ما نفهمه نحن اليوم من «الحكم» و«السلطة». فإذا كان الحاكم مستقلاً بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه،

(١) يقول الحصري «إن الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك الأعظم. وإن مفهوم الملك ـ في نظره ـ ينطبق على مفهوم الدولة تمام الانطباق ويختلف عن مفهوم الدولة العامة والدولة المتسعة النطاق بعض الاختلاف» وهذا في نظرنا خطأ. انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ٣٥٥.

سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية، أو فقط بطاعة اسمية شكلية، كان ملكه تاماً. أما إذا كان خاضعاً بشكل من الأشكال لحاكم فوقه، فملكه حينئذ ملك ناقص، والمضمون الواقعي، التاريخي، لهذا التقسيم واضح. فالملك التام هو حكم الخليفة مثلاً، أما الملك الناقص فهو حكم الملوك والأمراء الذين استبدوا بالحكم في مناطق معينة، ولكنهم يعترفون في نفس الوقت بالسلطة الاسمية للخليفة باعتباره أميراً للمؤمنين.

أما «الدولة» فيعني بها ابن خلدون **مدة حكم أسرة مالكة معينة**، أي تلك الفترة التي يكون الحكم فيها متناقلاً بين أفراد عصبية واحدة. وسنعود في الفصل التالي إلى شرح مفهوم الدولة عند ابن خلدون بتفصيل. أما الآن فلنعد إلى موضوعنا، ولنسأل على الفور: إذا كان الملك «هو التغلب والحكم بالقهر» (ج ٢، ص ٤٣٩)، فمن أين يستمد الحاكم، أو الملك، أو صاحب الدولة، هذه السلطة التي بها يحكم و«يقهر»؟

٢ ـ مصدر السلطة

الواقع أنه على الرغم من أن ابن خلدون قد جعل من الدولة المحور الرئيسي لأبحاثه في العمران البشري، فإننا لا نجد في مجموع آرائه ما يدل على أنه قد طرح مشكلة سلطة الدولة من الأساس، ونعني بذلك تلك المشكلة التي شغلت كثيراً من المفكرين، قديماً وحديثاً والتي تتلخص في السؤال التالي: من أين يستمد الحاكم سلطته؟ وكما هو معلوم فإن أهم النظريات التي تجيب عن هذا السؤال هي: نظرية «الحق الإلهي»، «نظرية العقد الاجتماعي»، نظرية «التنازع والغلبة».

نعم إن مجمل آراء ابن خلدون، وبالخصوص منها نظريته في العصبية، قد تدفع بالباحث إلى تصنيف آرائه في هذا الصدد ضمن النظرية الأخيرة، خصوصاً وهو يقرر ويؤكد مراراً أن «كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دولة... إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء»، وان «الرئاسة إنما تكون بالغلب» إذ «لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة...».

وإذا كان معظم المعنيين بالدراسات الخلدونية يميلون إلى هذا الرأي، فإننا نعتقد أن تأويل آراء ابن خلدون وفق هذه النظرية أو تلك، تأويل لا يقوم على أساس متين، وذلك للاعتبارات التالية:

أ ـ إن المشكلة الأساسية التي شغلت بال ابن خلدون، وملكت عليه تفكيره، ووجهت أبحاثه، هي كيف تقوم الدول، وما عوامل تطورها وأسباب سقوطها واضمحلالها. لقد نظر ابن خلدون إلى الدولة وظاهرة الحكم عموماً، كإحدى «العوارض الذاتية للعمران» أي كواقعة اجتماعية تستلزمها ضرورة الاجتماع والتعاون بين بني البشر لحفظ الذات وبقاء النوع. ومن هذه النقطة بالذات انطلق ليبحث في الدولة كما هي بالفعل، وكما عرفها التاريخ، دون الاهتمام بالأساس النظري الذي تقوم عليه سلطتها.

ب ـ نعم إن ابن خلدون يربط مسألة الحكم بفكرته عن «الوازع»: ان الاجتماع البشري لا يتم إلا إذا كان هناك وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض «وذلك الوازع ـ لا بد أن يكون ـ واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك» (ج ٢، ص ٤٢٨).

ولكن على الرغم من أن ظاهر هذا الكلام يشير إلى أن الدولة تقوم على أساس من «التنازع والغلبة»، فإن فكرة ابن خلدون في عمقها، هي أن الدولة إنما تنشأ ـ باعتبارها وازعاً ـ من أجل التعاون وحفظ النوع. إنها ضرورة اجتماعية، تفرضها استحالة بقاء البشر «فوضى، دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، فاحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم. وهو بمقتضى الطبيعة البشرية: الملك القاهر المتحكم» (ج ٢، ص ٥١٣). وهذا الملك القاهر المتحكم إنما يقبله الناس ويرضون به تجنباً للتنازع «المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع» (ج ٢، ص ٥١٣).

وغني عن البيان القول بأننا هنا نبتعد عن نظرية «التنازع والغلبة»، ونقترب كثيراً من نظرية «العقد الاجتماعي» كما صاغها «هوبز».

ج ـ على أن فكرة «العقد الاجتماعي» تتجلى بشكل أوضح، ولربما على النحو الذي قال به روسو ـ من خلال تحليل ابن خلدون للطور الأول من أطوار الدولة. فهو هنا يصوّر لنا الدولة عبارة عن سلطة عصبية ما، أخص خصائصها «الاشتراك في المجد» بموجب عقد ضمني، قائم على التعاون المشترك من أجل الإطاحة بالدولة القائمة المنهارة، وتثبيت أسس دولة جديدة. وهذا العقد الضمني لا يختلف في شيء عن «روح الديمقراطية القبلية» القائمة على «عقود» عرفية تنظمها عادات وتقاليد بدوية راسخة معلومة. ومن هنا يمكن القول إن سلطة الدولة، مستمدة من ذلك العقد الضمني لا من غلبة الحاكم. ولذلك كان الاستبداد والانفراد بالمجد أول العوامل التي تؤدي إلى ذلك المصير المحتوم الذي ينتظر كل دولة، ألا وهو الهرم والاضمحلال.

د ـ هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الباحث لا يعدم في المقدمة ما به يبرر القول بأن ابن خلدون كان «يميل» إلى الرأي القائل بـ «الحق الإلهي» للملوك. يتجلى هذا بصفة خاصة في حديثه عن الخلافة التي يقول عنها إنها «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (ج ٢، ص ٥١٣). فالخليفة إذن إنما يستمد سلطته من الشرع. وإذا كان ابن خلدون يذهب في الغالب إلى ما يذهب إليه الفقهاء عموماً، من أن الخليفة هو خليفة النبي، لا خليفة الله، فإنه في هذه المسألة إنما كان ناقلاً، ولم يكن صاحب رأي معين مضبوط. دليل ذلك أننا نجده في مكان آخر لا يتردد في القول بأن الله «سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم» (ج ٢، ص ٥٢٦). ولا شك أنه لو كان مهتماً بمصدر سلطة الدولة أو الخليفة، لما ترك هذه العبارة «الخطيرة» تنزلق من قلمه.

وهكذا، فالشيء الوحيد الذي يمكن تأكيده هنا، هو أن ابن خلدون، في هذه المسألة، مسألة مصدر السلطة، لم يكن صاحب نظرية، وإنما كان مقرر واقع أحياناً، وناقل آراء أحياناً أخرى. وإذا كان لا بد من نسبة آرائه في هذه القضية، إلى هذا الجانب أو ذلك، فلنَنْسُبْها إلى إطارها الأصلي، الحقيقي، إطار نظرية الخلافة عند أهل السنة. هذه النتيجة التي انتهينا اليها بخصوص مصدر سلطة الدولة، تنطبق أيضاً على أبحاثه في أنواع الحكم والسياسات كما سنرى فيما يلي.

٣ ـ سياسة عقلية وسياسة شرعية

عقد ابن خلدون فصلاً، في مقدمته، بعنوان: «فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره» (ج ٢، ص ٧١١) تحدث فيه باقتضاب عن أنواع السياسات التي يسلكها الملوك والحكام في تدبيرهم لشؤون رعاياهم. وابن خلدون هنا كعادته، لا يبحث فيما يجب أن يكون، بقدر ما يهتم بما حدث فعلاً، خاصة في التاريخ الإسلامي حتى عصره. وبعبارة أخرى إن السياسات التي يدرسها ابن خلدون هي تلك التي تطبق فعلاً، وبعبارته الخاصة تلك «التي يحمل عليها أهل الاجتماع في المصالح العامة». وهذه غير «السياسة المدنية» التي معناها «عند الحكماء: ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. . . ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك، بالمدنية الفاضلة. . . وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير» (ج ٢، ص ٧١١ ـ ٧١٢). والسياسات التي تطبق فعلاً نوعان رئيسيان:

ـ سياسة مستندة «إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه».

ـ وسياسة عقلية «يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم» (ج ٢، ص ٧١١).

وهذه الأخيرة نوعان: سياسة مبنية على الحكمة، وهي التي «يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص». وسياسة مبنية على القهر والاستبداد، وهي التي «يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً» (ج ١، ص ٧١٢). وبعبارة أخرى إن السياسة العقلية إمّا أن تستهدف في الدرجة الأولى خدمة المصالح العامة وتكون مصالح السلطان تابعة لها، وإمّا أن تقوم أساساً من أجل مصالح السلطان وتثبيت حكمه، فتكون استبداداً وتحكماً.

وبناء على ذلك فإن، أنواع الحكم تنحصر في ثلاثة:

(١) «الملك الطبيعي» وهو «حمل الكافّة على مقتضى الغرض والشهوة».

(٢) «الملك السياسي» وهو «حمل الكافّة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار».

(٣) «الخلافة وهي حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. . . فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (ج ١، ص ٥١٣).

هذه هي أنواع الحكم بالإجمال. وإذا كان النوع الأول تشترك فيه جميع الأمم والشعوب التي لا يستند فيها الحكام لا إلى سياسة عقلية ولا إلى سياسة شرعية، فإن النوع الثاني عُرف، أكثر ما عُرف، عند الفرس الذين كانوا يستندون فيه إلى «قوانين سياسية. . . مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها». أما الإسلام فهو يختص بنظام معين هو الخلافة، ولكن هذا النظام قد انقلب الى ملك وأصبح «ملوك المسلمين يجرون ـ سياستهم ـ على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية حسب جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة وعصبية ضرورية. والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم» (ج ١، ص ٧١٢).

إن بحث ابن خلدون هنا، قصير ومقتضب. وباستثناء «الخلافة» التي يعقد لها وللمسائل المتفرعة عنها فصولاً عديدة، فإننا لا نجد في المقدمة أية دراسة عميقة لأنواع الحكم الأخرى. وهنا نجد أنفسنا أمام سؤال طالما طرحه الباحثون وهو: لماذا لم يشر ابن خلدون بأية إشارة إلى أنظمة الحكم التي تحدّث عنها فلاسفة اليونان، خاصة منهم أفلاطون في «الجمهورية»، وأرسطو في «السياسة»؟ هل لأنه لم يطلع على تلك النظم، أم أنه أهملها لكون التاريخ الإسلامي، وهو ميدان أبحاثه، لم يعرف أياً منها حتى عصره؟ يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي في بحث له بعنوان: (ابن خلدون وأرسطو)[٢] إن صاحب المقدمة قد أطلع على كتاب السياسة لأرسطو، وعلى تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة للمعلم الأول أيضاً. «وما دام قد اطلع على هذا التلخيص، فهو بالضرورة قد عرف أنظمة الحكم التي أوردها أرسطو وتحدث عنها في كتاب الخطابة»، ويضيف د. بدوي قائلاً: «إن ابن خلدون قد عرف يقيناً أنظمة الحكم اليونانية من ديمقراطية وموناركية وأوليغارشية وارستقراطية وجمهورية واستبدادية مطلقة». وبعد هذا يتساءل قائلاً: «ترى لماذا لم يتعرض لهذه الأنظمة في بحثه في نظم الحكم في المقدمة»؟، ثم يجيب: «إن ابن خلدون لم يقصد في الواقع إلى دراسة نظم المجتمع الانساني بصفة عامة، بل اقتصر في بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الاسلامي، والمغربي منه بصفة خاصة، واقتصرت مواد استدلالاته على التاريخ الاسلامي وحده. . .» وهذا المجتمع «لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية هذه، بل عرف المجتمع الإسلامي نوعين من الحكم: الخلافة والملك وبينهما دار نظام الحكم في الدول الاسلامية كلها» وينتهي د. بدوي

---

(٢) أعمال مهرجان ابن خلدون لسنة ١٩٦٢ (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢).

الى القـول بأن ابن خلدون «هـو صاحب منهـاج تطبيقي، وليس صـاحب نظريـات عامـة في الدولة والنظم السياسية والنماذج العـامة للمجتمـع الانساني. إن بحثـه موضعي طـوبولـوجي وضعي ولهذا جاء وصفياً أكثر منه نظرياً»[٣].

وسواء صح ما يؤكده د. بدوي من أن ابن خلدون كان عـلى علم بأنـظمة الحكم التي تحدث عنها أرسطو، أم لا، فإننا نرى أن السبب الحقيقي في كون صاحب المقدمة لم يتعـرض لتلك النظم، ليس لأنه قد قصر أبحاثه على المجتمع الإسلامي، وإنه لم يكن صاحب نـظرية عـامة قط، بـل صاحب منهـاج تطبيقي، الشيء الـذي يقبل منـاقشة عـلى كل حـال، بل إن السبب في إغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان، راجع في نظرنـا، إلى أن صاحـب المقدمـة كان يـرى أن تلك النظم لم تـطبق فعلاً. إن آراء أفـلاطون وأرسـطو وكذلك آراء الفارابي، في السياسة وأنواع الحكم، هي عند ابن خلدون داخلة في إطار علمي «الخـطابة» و«السيـاسة المـدنية» وهمـا العلمان اللذان حرص ابن خلدون عـلى اثبـات مخـالفـة موضوعهما لموضوع علمه الجديد، علم العمران، كما أشرنا إلى ذلك من قبل[٤].

إن الخطابة والسياسة المدنية «علمان» يبحثان في «ما يجب أن يكون عليه كل واحد. . . في نفسه وخلقه» من أفراد المجتمع حتى يتحقق مجتمـع «المدينـة الفاضلة»، هـذه المدينـة التي هي «عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير».

إن مـا يهم ابن خلدون، ليس مـا ينبغي أن يكـون عليـه الاجتـماع البشري، بـل إن مقصـوده الوحيـد هو «بيـان ما يلحق ـ هـذا الاجتماع فعـلاً ـ من العـوارض لـذاتـه» (ج ٢، ص ٤١٣). وبعبارة أخرى إنه يعنى فقط بما حدث فعلاً، أي بـ «السيـاسة التي يحمـل عليها أهـل الاجتماع بـالمصالـح العامـة»، سواء كـان ذلـك بمقتضى الشرع، أو بمقتضى العقـل، أو بمقتضى التغلب والقهر. ومن هنا حصر ابن خلدون أنواع الحكم التي عرفهـا التاريـخ فعلاً، وإلى عصره، في نوعين رئيسيين: الملك والخلافة، وكلاهما يتطلب وجود الشوكة والعصبية.

عـلى أن ابن خلدون لم يغفل «أنـظمة الحكم اليـونانيـة» وحدهـا، بـل أغفـل أيضـاً، وبشكـل مطلق، مـا نقله العرب عن الفـرس من حكم وسياسة وآداب ملوكيـة لقيت رواجـاً منقطع النظير في الأدب السياسي في الإسلام.

لقد أغفل ابن خلدون كل ذلك للسبب نفسه وهو أن هـذه الحكم والآداب لا تعنى بما هـو كائن بـل فقط بما ينبغي أن يكـون وهو شيء الـتزم ابن خلدون عـدم الخـوض فيـه منـذ البداية.

---

(٣) نفس المرجع، ص ١٦٠.

(٤) انظر فصل: «علم العمران موضوعا ومنهاجاً،» ص ١٠٣ ـ ١١١ من هذا الكتاب وانـظر أيضاً: أبـو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٤١٤.

أما لماذا انصرف ابن خلدون انصرافاً كلياً عن التفكير والبحث في ما ينبغي أن يكون، فذلك راجع من جهة، إلى أنه كان يرى أن الأمور تسير «بمقتضى طبائع العمران»، لا بمقتضى رغبات الناس، كما شرحنا ذلك من قبل. ومن جهة ثانية فإن ابن خلدون وهو الفقيه السنّي المتشدّد لم يكن يرى أن هناك أية حاجة إلى التفكير النظري في ما ينبغي أن يكون عليه الحكم في الإسلام ما دامت الشريعة الإسلامية قد أجرت شؤون الاجتماع والحكم «على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً في نظر الشارع...». إن الحكم الذي ينبغي أن يقوم في المجتمع الإسلامي، هو في نظر ابن خلدون الحكم المبني على «سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء (...) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم». ولذلك كان الحكم المبني على السياسة العقلية «مذموم» مثله في ذلك مثل حكم القهر والغلبة، والسبب هو أنه «نظر بغير نور الله (...) أن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيَّب عنهم من أمور آخرتهم (...) وأحكام السياسة إنما هي تطلع على مصالح الدنيا فقط (...) ومقصود الشارع من الناس صلاح آخرتهم» (ج ٢، ص ٥١٧). إن سياسة الفرس، وكذا أنظمة الحكم اليونانية، «قد أغنانا الله تعالى عنها في الملة، ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب وأحكام الملك مندرج فيها (ج ٢، ص ٧١٢).

وإذاً، فإن «ما ينبغي أن يكون» مرسوم سلفاً، سطرته الشريعة بأحكامها، وشخّصه النبي والخلفاء الأربعة من بعده في أحكامهم وتصرفاتهم واجتهاداتهم. وهذا شيء معروف ومدروس بما فيه الكفاية. أما «الجديد» حقاً، والذي ينبغي الكشف عنه، بل والذي يبرر انشاء علم العمران، فهو البحث في الكيفية التي جرت بها الأمور، وبيان الأسباب التي جعلت ما حدث ويحدث يختلف عما كان ينبغي أن يكون، كما رسمته الشريعة. ومن هنا كان البحث في الخلافة يستهدف ليس فقط بيان أصولها ومسائلها، بل أيضاً، وهذا هو المهم بالنسبة إلى علم العمران، البحث في الأسباب التي جعلت الخلافة تنقلب إلى ملك، والتي جعلت هذا «الانقلاب» أمراً ضرورياً لا مفر منه.

ان ابن خلدون، على الرغم من أنه، كسائر المسلمين، كان يؤمن بأن نظام الخلافة كما تم على عهد الخلفاء الراشدين هو أفضل نظام للحكم، لم يكن يرى وجهاً لإمكانية استمراره أو إقامته من جديد، لأن الأمور بطبيعتها كانت تقتضي زواله، أي انقلابه إلى ملك. وهذا ما سيتضح من خلال استعراض آرائه في الموضوع، في الفقرة التالية.

٤ ـ العصبية والخلافة

لقد خصّ ابن خلدون مسألة الخلافة ببحث مستفيض استعرض فيه مختلف الآراء والنظريات التي قيلت فيها بأسلوب مركّز واضح. وإذا كان قد مال في كثير من المسائل التي تعرض لها إلى تأييد موقف أهل السنّة، وهو واحد منهم، فإن الغرض الحقيقي من البحث

كله هو، كما يتجلى للناظر المدقق، إثبات أن نظام الخلافة كان خاضعاً في نشأته وتطوره لفاعلية العصبية كما شرحناها قبل. لقد بنى ابن خلدون نظريته في الحكم على العصبية، وبما أن الخلافة نوع خاص من الحكم، بل هو النوع الخاص بالإسلام، فإن اثبات صواب وعمومية نظريته في العصبية، كان يتطلب منه إقامة الدليل على أن الخلافة نفسها قد نشأت وتطورت ثم انقلبت إلى الملك بمقتضى العصبية ذاتها. وهذه خلاصة رأيه في الموضوع:

يمكن إجمال المسائل التي دار حولها النقاش، بين المتكلمين والفقهاء في موضوع الخلافة، في النقاط الرئيسية التالية:

أ ـ هل نصب الإمام، أو الخليفة، واجب على المسلمين أم لا؟ وإذا كان واجباً فما مدرك وجوبه: الشرع أو العقل؟ وهل ترك الإسلام أمر تعيين الخليفة لاختيار المسلمين أم أنه نَصّ على شخص معين تنحصر الخلافة في أعقابه؟

ب ـ ما هي الشروط التي يجب توفرها في الخليفة؟ ومن هم الذين يملكون الصلاحية لتعيين الإمام، عند القائلين بالاختيار، ومن هم الخلفاء بعد النبي عند القائلين بالنص؟ وهل يجوز على الخليفة أن يخطىء، وإذا أخطأ فهل يجوز خلعه، وكيف؟

ج ـ وبناء على ذلك هل كانت خلافة الخلفاء الأربعة، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، صحيحة أم لا، وهل كان ترتيبهم التاريخي هو الترتيب المطلوب، أم أنه كان ينبغي أن يسبق اللاحق منهم السابق؟ ثم هل يجوز تولية المفضول مع وجود الأفضل؟

وكما هو معروف، فقد اختلفت آراء الفقهاء والمتكلمين في هذه المسائل. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن القول بصفة عامة، إن مختلف الآراء التي أدلوا بها في هذا الموضوع، كانت تعكس في الحقيقة ذلك الخلاف السياسي الذي قسم المجتمع الإسلامي إلى فرق وأحزاب، أكثر مما كانت تعبر عن رأي مستقل وليد النظر والاجتهاد. ومن هنا كانت «نظرية» الخلافة عند المسلمين تصطبغ عبر العصور بطابع العصر الذي أثيرت فيه ككل أو كأجزاء.

ولعل ابن خلدون أدرك هذه الحقيقة، فلم يزجّ بنفسه في الخوض في القضايا الجانبية، وإنما نظر الى الخلافة ككل، باعتبارها حدثاً تاريخياً له أسبابه ونتائجه.

لقد كانت الخلافة، في نظر ابن خلدون، وليدة ظروف المجتمع العربي الإسلامي، وقد تطورت إلى الملك، بفعل تطور هذا المجتمع نفسه: كانت القبائل العربية تعيش قبل الإسلام حياة شظف ومسغبة، فلم يكن اجتماعها تاماً(٥)، وإنما كانت تعيش جماعات متفرقة، يغزو بعضها بعضاً وينهب القوي منها الضعيف. ولمّا قام الإسلام انقلبت حياة العرب رأساً على عقب. فبعد أن كانوا يأكلون «العقارب والخنافس ويفخرون بأكل العِلْهز وهو وبر الإبل

(٥) المقصود بالاجتماع التام، الكامل «مادة وصورة»، أي الاجتماع الذي تقوم فيه الدولة وبالعكس منه الاجتماع الناقص.

يمهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه»، جاء الإسلام «فاجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ، فزحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها» (ج ٢، ص ٥٤٢).

إن هذا الانقلاب الخطير قد استتبع بطبيعة الحال قيام نظم ومؤسسات، وعلى رأس هذه النظم والمؤسسات اجتماع عصبيات العرب المتفرقة، في عصبية واحدة، امتزج فيها التعصب للنسب العربي، بالتعصب للدين الجديد الذي جاء إحياءً لملة ابراهيم جد العرب. إن اجتماع عصبية العرب على هذا الشكل كان يستلزم بمقتضى طبائع العمران قيام نوع من الحكم، أي نوع من السلطة تنظم صفوف المسلمين وتوجههم الى الجهاد، خاصة بعد وفاة النبي حيث طرحت على المسلمين مشكلة «الخليفة» خليفة النبي في سياسة الدنيا وحراسة الدين.

وقد حلّت هذه المشكلة دون كبير نزاع، لأن القوم يومئذ كانوا ما يزالون مبهورين بالنبوّة وبالآفاق الجديدة التي فتحتها أمامهم وبـ «الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم». «ولذلك لم يحتج - في حل مشكلة الخلافة - الى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، فكان أمر الخلافة والملك والعهد - أي ولاية العهد - والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل».

لقد كانت نشأة الخلافة، إذن، كغيرها من الحوادث الكبرى التي تمّت في صدر الاسلام، مثل الفتوحات، واستناد الحكم إلى النصفة والعدل، وغير ذلك من الأمور التي يفخر بها المسلمون ويحنون إليها، كل ذلك كان في نظر ابن خلدون من قِبل المعجزات وخوارق العادة. و«لما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون التي شاهدوها، استحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان» (ج ٢، ص ٥٥٦).

وهكذا انقلبت الخلافة ملكاً لمّا انغمس العرب في النعيم بكثرة الغنائم والفتوح، وأصبحت طبيعة الظروف الجديدة تفرض «الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به»، وكان ذلك على عهد معاوية. ولذلك فإن ما حدث في عهد معاوية من مظاهر الملك، لم يكن باختياره أو تدبيره. فلم يكن في إمكانه «أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة» (ج ٢، ص ٥٤٤).

على أن الشارع نفسه، عندما أجرى الأمور في أوائل الإسلام بكيفية هي من قبيل

المعجزات الخوارق، لم يُغفل «العادة» إغفالاً تاماً. بل راعاها، خصوصاً في مسألة الخلافة التي اشترط فيها «النسب القرشي». إن «الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع من أجلها». والحكمة من اشتراط النسب القرشي في الخلافة ليست «التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد للشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا[6] لم نجد الا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن اليه الملة وأهلها وينتظم حبل الالفة فيها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف. فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع اختراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم (. . .) فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة» (ج ٢ ص ٥٢٥).

وهكذا، «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية، إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمّة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية[7] فرددناه إليها، وطردنا العلة[8] المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية» (ج ٢، ص ٥٢٦).

وإذن، فإن الإسلام باشتراط النسب القرشي في الخلافة لم يعمل في الحقيقة إلا على تأكيد الأمر الواقع في عصر معين. بل إن الله إنما اختار رسوله من قريش لعلمه بقوة عصبيتهم، وإنها وحدها، دون العصبيات الأخرى، القادرة على حمل لوائه والعمل على انتشار رسالته. ولو بعث الله الرسول في غير قريش، وهي العصبية السائدة آنذاك، لما تمَّ لدعوته النجاح. «لأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور لا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها، كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة، وبوجودها يتم أمر الله منها» (ج ٢، ص ٥٣٨)، بل إنه لو بطلت العصبية «لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية» (ج ٢، ص ٥٤٠).

---

(٦) السبر والتقسيم اصطلاح اصولي، ومعناه حصر العلل التي يحتمل ان تكون احداها سبباً في الحكم الشرعي، ثم اختبار هذه العلل واحدة بعد أخرى إلى أن يتم العثور على العلة المناسبة.

(٧) الكفاية هي إحدى الشروط الخمسة التي تشترط في الخليفة وهي: العلم، والعدالة، والكفاية (أي القدرة)، وسلامة الحواس والاعضاء، والنسب القرشي. والذي يريد ابن خلدون قوله هنا هو أن النسب القرشي، باعتباره كان يمثل في صدر الإسلام العصبية الأقوى، شرط يمكن إدماجه في شرط الكفاية.

(٨) طردنا العلة: عممناها. والمعنى هو أنه لما كان علة اشتراط النسب القرشي هي العصبية، فإن الواجب يستلزم تعميم العلة أي اعتبار العصبية الأقوى سواء كانت من هذا النسب أو ذاك.

هـا نحن هنا أمـام إشكال جـديد من اشكـالات الفكر الخلدوني، الـذي يتلخـص في ماهية **العلاقة بين الدين والعصبية** باعتبارها احدى طبائع العمران الأسـاسية. لقـد رأينا ابن خلدون يقرر قبل قليل ان نجاح الإسلام وقيام الخـلافة على الشكل الـذي قامت عليـه أول الأمر من النصفة والعـدل إنما كـان بمعونـة إلهية: بجنـود الملائكـة والخوارق والمعجـزات. . . ولكنه هنا نجده يعود ليؤكد أن نجاح الـدعوة المحمـدية، لم يكن ليتم لـولا عصبية العـرب، وان الشارع نفسه قد راعى هذه العصبية عندما بعث النبي محمداً وسط قـريش، كما راعـاها حينما «اشترط» النسب القرشي في الخلافة على لسان الرسول. لا شك أن ههنا تناقضاً خطيـراً واضحـاً: أما أن يكـون نجاح الإسـلام قد تم بتـدخل القـدرة الإلهية، فهـذا ما لا يمكن أن نؤاخذ عليه أي شخص يؤمن بالإسلام كرسالة من السماء. وأما أن يكون نجاح الإسلام قـد تم فقط بعصبية العرب، فهذا أيضاً ما لا يمكن أن يؤاخذ عليـه رجل يـرى أن كل مـا يحدث في الكون خاضع لضرورة قاهرة هي طبائع العمران، أما أن يؤكد الإنسان هذا الأمر وذاك في آن واحد، فهذا عين التناقض!

فـما الـداعي إلى هـذا التنـاقض إذن؟ هـل لأن ابن خلدون أراد من وراء قـولـه بـأثـر الخوارق والمعجزات مسالمة رجال الدين فقط، أم أنه فعل ذلك تحت تأثير إيمانه وثقافته الدينية التي لم يتحرر تفكيره العقلاني منها بالمرة، أم أن هناك دافعاً آخر يجب البحث عنه؟

الواقع ان ابن خلدون لم يكن هنـا في موقف يتـطلب منه اللجـوء الى القول بـالخوارق والمعجزات حتى «يستر» عقلانيته. فتصوُّره لطبائع العمران، والعصبية إحـداها، لا يبعـد من الميدان، المشيئة الإلهية. إن طبائع العمران عند ابن خلدون، كما شرحنا ذلك سـابقاً، ليست شيئاً آخر غـير الكيفية التي أجـرى الله بها العـادة في هذا الكـون. هذا من جهـة، ومن جهة أخـرى، فإنـه لم يكن مضطراً هنـا لاقحام «الخـوارق والمعجزات» مـا دامت المعجزة الكـبرى والوحيدة التي لا تقبل المناقشة عند المسلمين هي معجزة القرآن، (بأسلوبـه ومعناه عنـد أهل السنّة وبإخباره بالغيب عند المعتزلة). وإذن فإن تأكيده عـلى أن الخلافـة في أول أمرهـا كانت من قبيل المعجزات، أي من قبيل الأمور الخارقة للعادة، المخالفة لطبائع العمران، إنما يهدف إلى **سَدِّ ثغرة معينة**، إن صح القـول، **في نظريـة العصبية ذاتهـا**، ذلك أن تـأكيد ابن خلدون من قبل بأن الرئاسة ـ والخلافـة نوع منهـا ـ لا تكون إلا في أهـل العصبية، ولا تنتقـل إلا إلى الفرع الأقوى من فروعها، الشيء الذي شرحناه في الفصل السابق ـ إن تأكيده هذا لا يصدق على ما تم عليه الأمر بعد وفاة النبي. فإذا كانت العصبيـة الأقوى في عهـد النبي هي عصبية قريش، فلقد كان يجب ـ طبقاً لمنطق ابن خلدون ـ أن تنتقل الخـلافة إلى الفـرع الأقوى منهـا وهو الفرع الهاشمي أو الأموي، وهما الفرعان اللذان كانا يتنافسان على الرئاسة قبل الإسـلام وبعده، كما يقـول ابن خلدون نفسه. ولكن الـذي حدث هـو غير ذلـك تماماً. لقد انتقلت الرئاسة إلى أضعف فروع العصبية العربية، فأبو بكر الصدِّيق كان تيمياً ولم يكن هاشمياً ولا أمـوياً. وابن خلدون يعـرف هذا جيـداً. وهكـذا يتضـح أن إقحـام صـاحب علم العمـران للخوارق والمعجزات في أمر الخلافة عند نشأتها لم يكن إلا تـرميماً لفكـرته في طبـائع العمـران عامة، ولنظرياتـه في العصبية خـاصة. وهـذا تَحَايُـلٌ ذكي لا يصدر إلا من فقيـه مدرب عـلى

إصدار الفتاوى القائمة على «الحيل الفقهية» المعروفة. وقد سبق أن أشرنا من قبل إلى بعض الأمثلة التي لجأ فيها ابن خلدون إلى مثل هذه الحيل لانقاذ طبائع العمران التي جعل منها قانوناً صارماً يتحكم في الاجتماع البشري[٩].

لقد أراد ابن خلدون أن يمدد نظريته في العصبية حتى تشتمل الخلافة ذاتها من أول نشأتها حتى تلاشيها. ولكن بما أن الخليفة الأول لم يكن من أقوى فروع العصبية القرشية صاحبة الرئاسة، فقد كان يتعين عليه إيجاد مخرج ينقذ به نظريته، ولم يكن هذا المخرج إلا «الخوارق والمعجزات»، وهو مخرج يحقق له هدفين في آن واحد:

ـ الهدف الأول هو انقاذ نظريته في العصبية التي تقتضي ان الرئاسة على القوم إنما تكون في «الفرع المخصوص بالغلب عليهم»، وأنها لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه. وبما أن الخلافة قد انتقلت بعد النبي إلى أبي بكر وهو من تيم أضعف فروع العصبية القرشية، فإن الحل ـ الحل المنقذ ـ هو القول بأن خوارق النبي ومعجزاته قد بهرت العرب وانستهم اعتبار العصبية «فكان امر الخلافة، والملك والعهد ـ ولاية العهد ـ والعصبية، وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل» أي داخلاً في إطار المعجزات والخوارق.

والهدف الثاني هو اضفاء نوع من الشرعية على حكم ملوك وقته الذين لم يكونوا عرباً ولا قرشيين، وذلك بتقريره طرد العلة من اشتراط القرشية، وبالتالي الافتاء بأنه يكفي في «القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها»، وهذا تماماً هو ما فعله الغزالي عندما قرر ـ تأييداً للسلطان المستظهر واضفاءً للشرعية على خلافته ـ إنه «لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشيٌ واحد، مطاع ومتبع، فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه، ونشأ بشوكته وتشاغل بها، واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته، وكان موصوفاً بصفات الأئمة، فقد انعقدت إمامته، ووجبت طاعته، فقد تعين بحكم شوكته وكفايته»[١٠].

٥ ـ العصبية «والمهدي المنتظر»

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه، من أن ابن خلدون لم يقحم «الخوارق والمعجزات» في مسألة الخلافة إلا لينقذ نظريته في العصبية، موقفه من مسألة المهدي المنتظر. ففي هذه المسألة نجده يضرب صفحاً بكل الأحاديث التي رواها معظم شيوخ الحديث كالبخاري وغيره، ليؤكد فكرته الأساسية وهي «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» سواء كان القائم بهذه الدعوة من نسل النبي أو من غير نسله. فلو كان ابن خلدون يريد مسالمة الفقهاء ورجال الدين لما زج بنفسه في هذا الموضوع، الذي كان في غنى عنه تماماً. ولكن بما أن هذا «المهدي المنتظر» لم يظهر، رغم طول الانتظار، وفوات المواعيد المحددة لظهوره، فإنه من الملائم جداً بالنسبة

(٩) انظر الفقرة الثانية من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٢٧ هـ)، الباب الثالث في الإمامة، ص ٩٧.

الى ابن خلدون التعرض للموضوع وتزييف ما قيل فيه، وبالتالي إثبات وتأكيد ما قرّه بشأن العصبية والملك.

لقد تحدث ابن خلدون عن مسألة المهدي المنتظر، في فصل طويل عقده بعنوان «في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك» (ج ٢، ص ٧٢٥). وبعد أن استعرض مختلف الأحاديث التي تروى في شأنه ومختلف أقوال الصوفية وغيرهم، انتهى إلى تأكيد ما يلي، قال: «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين أو الملك، إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه». ثم يرد على من يزعم بأن هذا المهدي المنتظر سيكون من نسل الفاطميين أحفاد الرسول، فيقول: «إن هذا الزعم غير ممكن لأن «عصبية الفاطميين، بل قريش أجمع، قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش». ولكنه حتى لا يُتهم بإنكار فكرة المهدي تماماً، وأيضاً لكي يؤكد نظريته في العصبية من جديد، أضاف يقول: «إلا من بقي بالحجاز في مكة وينبع بالمدينة من الطالبيين (...) منتشرون في تلك البلاد وغالبون عليها، وهم عصائب بدوية متفرقون في مواطنهم وإماراتهم وآرائهم يبلغون آلافاً من الكثرة. فإن صحّ ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا أن يكون منهم، ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى تتم له شوكة وعصبية وافية بإظهار كلمته وحمل الناس عليها. وأما على غير هذا الوجه، مثل أن يدعو فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا مجرد نسبه في أهل البيت، فلا يتم ذلك، ولا يمكن» (ج ٢، ص ٧٥٥)...

نعم هذا هو منطق النظرية، ولكن ابن خلدون نسي أنه قرر من قبل وفي إطار نظرية العصبية ذاتها «إنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية» (ج ٢، ص ٤٦٥)، وهو الفصل الذي فسر فيه كيف استطاع ادريس والعبيديون إقامة ملك ودول في وسط عصبية غير عصبيتهم! فلماذا لا يكون لهذا الفاطمي «دولة تستغني عن العصبية» مثلما حدث الأمر للادارسة والعبيديين وهم جميعاً من الفاطميين؟

ويلحق بمسألة المهدي المنتظر هذه، مسألة أخرى شغلت الناس عامتهم وخاصتهم، وهي قضية «حدثان الدول». والمقصود بها ولعُ الجميع بمحاولة التعرّف على ما بقي من عمر الدول القائمة، بل وعمر الدنيا أيضاً. وهي قضية عرفت رواجاً كبيراً في عصر ابن خلدون. لقد كان الناس رعايا وملوكاً يهرعون، من حين إلى آخر الى الكهّان والمنجّمين وسائر من يدّعي القدرة على الغيب، لمعرفة خبايا المستقبل. وقد عالج ابن خلدون هذه القضية باستفاضة. ومع أنه كان ذا نزعة روحية، ومع إيمانه بتأثير العالم العلوي في العالم السفلي، فإنه لم يكن يرى وجهاً لإمكانية التعرف على ما سيحدث في المستقبل. فما سيحدث مرهون بطبائع العمران، وطبائع العمران تقتضي أن ما حدث ويحدث هو قيام دول على أعقاب أخرى بسبب فساد عصبية الأولى وقيام عصبية الثانية بالمطالبة. أما ما يدعيه الكهان والمنجمون وغيرهم فلا يقوم له أساس، لأنهم إنما يعتمدون فيما يدعون على استعمال الرموز

والحروف الدالة على الأعـداد، يأخـذون تلك الحروف من أسـماء الملوك أو من آيات القـرآن ويعبرون عنها بأعداد خاصة على طريقـة حساب الجمـل. ومثل هـذه الأعمال والتصرفـات لا تقدم ولا تؤخر في الأمر شيئاً «لأن دلالة هذه الحروف على الأعداد ليست طبيعية ولا عقليـة، وإنمـا هي بـالتـواضـع والاصـطلاح». نعم إن هـذا الاصـطلاح قـديم مشهـور ولكن «قـدم الاصطلاح لا يصير حجة» (ج ٢، ص ٧٦٤). وكذلك الشأن في الرموز عامة، سـواء كانت رموز المنجمين أو السحرة المشعوذين، فهي كلها موضوعة، اصطلح واضعها بينه وبين نفسـه على معناها ودلالتها، ومن ثمـة فهي لا تدل عـلى شيء جديـد مغيَّب، بل تـدل فقط على مـا ضمنهـا صاحبهـا من المعاني والـدلالات. «إن الرمـز إنما يهـدي إلى كشف قانـون يعرف قبله ويوضع له» (ج ٢، ص ٧٨٠). ومن ثمة فلا علاقة له بكشف الغيب إطلاقاً.

* * *

وخلاصة القول، يرى ابن خلدون أن ذلك الأمل الذي يراود الناس من حين إلى آخر في ظهـور منقذ يصحِّـح الأوضاع ويُقيم العـدل، ويُعيد الأمـور كما كـانت عليه أيـام الخلفاء الراشدين، أمل واهٍ وسراب خدّاع. إن الواقع لا يرحم ولن يغير الـواقع إلا من أمسـك بقوة منه. وفساد الحكم، وفساد الأوضاع عموماً، هـو نتيجة شروط وظـروف موضـوعية معينـة لا ينفع في تغييرهـا وعظ ولا إرشاد، ولا نسب ولا شعـوذة، بل ولا مجـرد دعوة حق. إن الشيء الوحيد الذي به تتغير الأوضاع هو قيام شروط وظروف موضوعية جديدة، وعـلى رأسها قيـام عصبية قوية بالمطالبة بالملك والقتال عليه. ذلك لأن «أحـوال الملوك والدول راسخـة قويـة لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القـوية التي من ورائهـا عصبية القبـائل والعشـائر» (ج ٢، ٤٦٩).

نعم، لقـد قامت الخـلافة في الإسـلام على أسـاس من العدل والنصفـة، ودونما كبـير مـراعاة للعصبيـة. ولكن ذلك كـان من قبيل «خـوارق العـادات». وقـد رجعت الأمـور إلى طبيعتها، وعادت العادة كما كانت من قبل، واستقرت استقراراً.

إن نظام الخلافـة وهو الحكم النمـوذجي في الإسلام لا يمكن أن يقـوم من جديـد ـ في نظر ابن خلدون ـ لغياب الظروف الموضوعية و«الأحوال الإلهية» التي عملت على قيامـه. لقد انقلبت الخلافة إلى ملك انقلاباً كان لا بد منه، لأن ذلك هو ما تقتضيه طبائع العمران. «إن الخلافة قد وجدت بدون ملك أولاً، ثم التبست معانيهـما واختلطت، ثم انفرد الملك، حيث انفصلت عصبيته من عصبية الخلافة» (ج ٢، ص ٥٤٨). وقـد حدث هـذا تحت تأثـير تطور الظروف وتبدل الأحـوال. ذلك لأن «أحـوال العالم والأمم وعـوائدهم ونحلهم لا تـدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيـام والأزمنة وانتقـال من حال إلى حـال» (ج ١، ص ٣٩٩). إن عصر الخلافة قد انتهى وانقضى وهو أبعد ما يكون عن أحوال العصر «الحاضر». «والعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منها حكم يخصه» (ج ٢، ص ٥٥٤).

لقد تشتت العصبية العـربية، وانحلّت عـراها، وعـاد العرب إلى مـا كانـوا عليه قبـل

قيامهم بالدين، وأخذ الأمر منهم أقوام ذوو عصبية أخرى، فتعددت الممالك والملوك، وسيبقى الحكم متناقلاً في هذه العصبيات، بل ستبقى الأوضاع كما هي إلا «إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملّة أو ذهاب عمران، أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج ـ الأمر ـ من ذلك الجيل الى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل» (ج ٢، ص ٤٥٠).

الفصل الثالث عشر

الـــدولـــة وتطوّرهـــا
الدورة العصبيّة

١ ـ مفهوم الدولة عند ابن خلدون

يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ولذلك كـان معنى الدولة عنـده يختلف باختـلاف الزاويـة التي ينظر منهـا الى العصبية الحـاكمة ورجـالاتها والعلاقات السـائدة بينهم من جهـة، وبينهم وبين العصبيـات الخاضعـة لهم من جهة ثـانية. ولعل أكثر الأخـطاء التي وقع فيهـا بعض الباحثـين في تأويلهم وشرحهم لآراء ابن خلدون في الدولة، راجع إلى هذه النقطة بالذات. ولذلك بات من الضروري، قبل شرح آرائه وتحليلها في هذا الموضوع، تحديد مفهومه، أو على الأصح، تصوراته للدولة، تحديداً يمكّننا من وضع آرائه فيها في المكان الذي تستحقه.

وتجنباً لكل غمـوض أو التباس، يمكن أن ننـطلق في دراستنا هـذه، من هذا التعـريف الذي نقترحـه للدولة، ومن وجهـة نظر ابن خلدون: الـدولة عنـد ابن خلدون هي **الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما**. ومن هنا يمكن تصنيف آرائـه فيها إلى قسمـين: **ما يتنـاول امتداد الدولة في المكان،** أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، **وما يتناول استمرارها في الزمـان،** أي مختلف المـراحل التي يجتـازها حكم العصبيـة الحاكمـة من يوم استـلامها السلطة إلى يـوم خروجها من يدها.

وهكذا، فإذا نـظر ابن خلدون إلى الدولـة من حيث امتداد حكم العصبيـة الغالبـة في المكان، ولنقل من الناحية الأفقية، وجدها نوعـين: **دولة خـاصة**، ويقصـد بها حكم عصبيـة خاصة في إقليم معـين، تابـع ولو نـظرياً لحكم عصبيـة عامـة تمتد سلطتهـا إلى أقاليم عـديدة فتشكل هكذا **الدولة العامة**. فالدولة البويهية مثلاً هي دولة خاصة بالنسبة الى الدولة العباسية التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات، مما جعل منها دولة عامة. فالدولة العامة إذن هي الدولة التي لا تخضع لغيرها بشكل من أشكال الخضوع، والتي قد تمتد سلطتهـا فعلياً إلى

جميع المناطق الداخلية تحت نفوذها، كما قد تكون سلطتها على بعض الأقاليم التي قامت فيها دول خاصة، أو إمارات، سلطة اسمية فقط. وبهذا الاعتبار فإن سلطة الدولة الخاصة «ملك ناقص»، في حين أن سلطة الدولة العامة «ملك تام».

أما إن نظر ابن خلدون إلى الدولة من الناحية العمودية، أي من حيث استمرار حكم العصبية الغالبة، في الزمان، فهو يصنفها إلى صنفين: **دولة شخصية**، وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة، مثل دولة معاوية، أو دولة يزيد، أو دولة هرقل، أو دولة المأمون... الخ. وهي بطبيعة الحال محدودة زمنياً بمدة حكم هذا الشخص. والصنف الثاني هو **الدولة الكلية**، وهي مجموع الدول الشخصية التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة، خاصة كانت أو عامة. وبعبارة أخرى إنها مدة حكم عصبية ما. فالدولة الأموية مثلاً دولة كلّية باعتبارها دولة عصبية خاصة من العصبيات العربية، وهي عصبية بني أمية. والدولة العربية سواء كانت أموية أو عباسيّة هي أيضاً دولة كلّية باعتبارها دولة عصبية عامة واحدة، هي عصبية العرب جميعاً، وذلك في مقابل دولة الروم أو الفرس.

هذه هي أنواع الدول عند ابن خلدون، فأي منها يقصد عندما يتحدث عن «أطوار الدولة»؟

يمكن القول بصفة عامة إن ذهن ابن خلدون ينصرف، عند بيان نشأة الدول ومراحل تطورها، إلى الدولة «الكلّية العامة»، أي تلك الدولة «التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد، في مدة طويلة، قائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء»[1] «ولا تكون فوق يدهم يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥١٤)، (ج ٣، ص ٨٨٤). فهو يبحث في تطور الدولة في المكان، «الدولة العامة»، وفي تطورها في الزمان، «الدولة الكلية».

٢ ـ التطور في المكان: العصبية ورقعة الدولة

يؤكد ابن خلدون مراراً وتكراراً أن قوة الدولة من قوة العصبية، فـ «الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة». ومعنى ذلك أن العنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في العمران هو العصبية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الالتحام والكثرة في العدد.

فمن حيث الامتداد في المكان، يتوقف مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها على حال عصبيتها من جهة، وحال العصبية في المناطق التي تحكمها، أو التي تريد بسط نفوذها عليها من جهة ثانية. فإذا كانت عصبية الدولة شديدة الالتحام والقائمون بها كثيرو العدد، وكانت العصبيات التي يريدون استتباعها أو اخضاعها ضعيفة، إمّا لقلّة عددها أو لعدم التحامها، فإن ملكهم سيكون أكثر اتساعاً، وسلطتهم أقوى نفوذاً. أما إذا حصل العكس بأن كانت

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٣١٤.

عصبية الدولة ضعيفة، والعصبيات الأخرى المناوئة لها قوية، فإن رقعة الدولة حينئذ ستبقى ضيقة، ونفوذها سينحصر في الغالب في مركزها، أي في المدينة التي اتخذت منها عاصمة لها. وفي كلتا الحالتين لا بد أن تقف رقعة الدولة عند حد تنتهي إليه، لأن الدولة بالعصبية، وأهل العصبية مهما كثروا محدودو العدد، وبيان ذلك كما يلي:

يقرر ابن خلدون كمبدأ أساسي أن «كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها (ج ٢، ص ٤٧٢). ولكن هذا لا يعني أن هناك حدوداً سياسية أو طبيعية قارة ودائمة هي المانعة من امتداد سلطة دولة ما خارج تلك الحدود، بل إن الأمر بالعكس من ذلك، فالعصبية المؤسسة للدولة لا تقف في زحفها إلا حيث تقف بها قوتها. ففي المجتمع القبلي حيث الارتباط بالعصبية أقوى من الارتباط بالأرض، لا معنى للوطن ذي الحدود الطبيعية بالمفهوم الحديث. إن الدولة أو الوطن أو الأمة أو الشعب، هذه المفاهيم التي تقترن في أذهاننا اليوم بوجود اقليم معين ذي حدود معلومة، لم تكن، أيام ابن خلدون وبالنسبة إلى المجتمعات التي جعلها موضوعاً لدراسته، تعني إلا شيئاً واحداً، وهو جماعة من الناس يرتبطون فيما بينهم بقرابة النسب، قريباً كان أو بعيداً، حقيقياً أو وهمياً، دونما إعارة كثير اعتبار لمناطق سكناهم، لأن هذه المناطق كانت تتغير، أو كان من الممكن أن تتغير، من حين إلى آخر، وحسب الظروف والأحوال.

وإذا كان لكل دولة حصة من الممالك والأوطان، كما يقرر ابن خلدون، فذلك راجع إلى أن العصبية الغازية لا بد أن تجد نفسها، مهما توسعت ومهما كانت قوتها، في وضع لا يسمح لها بمتابعة الغزو، إذا ما هي أرادت الاحتفاظ بالمناطق التي اكتسحتها والمناطق التي اخضعتها. وذلك لأن رقعة الدولة كلما اتسعت، كانت حدودها محتاجة إلى حاميات أكثر. وهذه الحاميات لا يمكن أن تكون إلا من رجال الدولة وعصابتها: إن «عصابة الدولة وقومها القائمين بها، لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها، لحمايتها من العدو وإمضاء احكام الدولة فيها من جباية وردع وعير ذلك. فإذا توزعت العصائب على الثغور والممالك فلا بد من نفاذ عددها، وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ثغراً للدولة وتخماً لوطنها ونطاقاً لمركز حكمها (ج ٢، ص ٤٧٣)، ولذلك كان «عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة (. . .) فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصبيتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع» (ج ٢، ص ٤٧٤).

لكن اتساع نطاق الدولة أو ضيقه لا يتوقف فقط على عدد القائمين بها من حيث الكثرة والقلّة، بل يتوقف أيضاً على نوع عصبيتهم من جهة، وحال عصبية المناطق التي يريدون اخضاعها من جهة أخرى.

فإذا كانت عصبية أهل الدولة من نوع «العرب ومن في معناهم» كان ملكها أوسع من ملك عصبية البدو المقيمين في التلال والسهول، على الرغم مما قد يتمتع به هؤلاء من كثرة في

العـدد. وذلك لأن البـدو الرحـل «أقدر عـلى التغلب والاستبداد (. . .) واستعبـاد الطوائف لقدرتهم على محـاربة الأمم سـواهم ولأنهم ينزلـون من الأهلين منزلـة المفترس من الحيـوانات العجم»، وانهم باعتيادهم خشونة العيش وشظف الأحوال أقدر من غيرهم على تحمل مشـاق الغزو وطي المراحل، بالإضافة إلى أنه «ليس لهم وطن يرتـافون منـه، ولا بلد يجنحون إليـه، فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء، فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البـلاد، ولا يقفون عنـد حدود أفقهم، بـل يطفـرون إلى الأقاليم البعيـدة ويتغلبون عـلى الأمم النائية» (ج ٢، ص ٤٤٧). ثم ان اجتـماع عصبياتهم للمـطالبة إنمـا يكون بقيـام دعوة دينية فيهم، كما قدمنا، والدعوة الدينية لا تعرف الحدود، فهي دعوة الى الناس كافة.

أمـا إذا كانت عصبيـة أهل الـدولة من الصنف الآخـر، أعني البـدو المقيمـين، فـإنهم بـارتباطهم بـالأرض لا يتجاوزون مـا جـاور منـاطقهم الأصليـة ويقتصرون في الغـالـب عـلى الأراضي الخصبة منها ولا يعدونها الى المناطق القاحلة الجدباء إلا إذا كانت فيهـا طرق تجـارية أو ثغور استراتيجية.

هذا من حيث اتساع نطاق الدولة تبعاً لنوع عصبية القائمين بها، ولكن يجب ألا ننسى أن هناك عاملاً آخر مماثلاً يتحكم إلى حد كبير في مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها، وهو حال العصبيـة في المناطق التي تـريد الاستيـلاء عليها. فـإذا كانت هـذه المنـاطق كثـيرة العصـائب والقبائل فإنه سيكـون من الصعب على العصبيـة الغازيـة استتباعهـا جملة لعدم وجـود عصبية جامعة فيها، تنضمُّ بانضمامها العصبيات الفرعية الأخرى. وعلى العموم فإن «الأوطان الكثيرة القبـائل والعصـائب قلّ أن تستحكم فيهـا دولة، وذلـك لاختلاف الآراء والأهـواء، وان كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها فيكثر الانتقاض على الـدولة والخـروج عليها في كـل وقت وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يـدها تـظن في نفسها منعـة وقوة» (ج ٢، ص ٤٧٦). وبالعكس من ذلك «الأوطان الخالية من العصبيات، يسهل تمهيد الـدولة فيهـا، ويكون سلطانها وازعاً لقلة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير عصبية» (ج ٢، ص ٤٧٨).

وكـما تختلف رقعة الـدولة اتسـاعاً وضيقـاً باختـلاف عصبيـة أهلهـا في الكـثرة والقلة، وبـاختلاف نـوع عصبيتها وحـال عصبية المنـاطق التي تريـد الامتداد اليهـا، تختلف سلطتهـا كذلك من حيث القوة والضعف تبعاً لقوة العصبية. والمقصود بقوة العصبية هنا، ليس الكثرة في العدد بل مدى تلاحمها وانسجام العناصر المكونة لها. فكما ان التلاحم والانسجام يكونـان أقوى في العصبية التي تتولى الرئاسة عـلى مجموع العصبيات المنضويـة تحت لوائهـا بالغلب أو بالتحالف، فكذلك تكون سلطة الدولـة أقوى، حيث تقيم هـذه العصبة صـاحبة الـرئاسـة، وهي إنما تقيم في المركز، أي في العاصمة. من أجل هذا كانت «الـدولة في مـركزهـا أشد مـا يكـون في الطرف والنـطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الـذي هو الغـاية عجـزت وأقصرت عـما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكـز، والدوائـر المنفسحة عـلى سطح المـاء من النقر عليه» (ج ٢، ص ٤٧٣).

هـذا من حيث سلطة الدولـة ومدى اتسـاع نفـوذهـا. أما من حيث اختـلاف الآثـار العمرانية للدول، فإن هذا راجع أيضاً إلى حال عصبيتها. فإذا كانت الدولة قوية في أصلها، أي قائمة على تجمع عصبي واسع، اتسعت رقعتها ودام عهدها، وكانت بالتـالي أكثر تعميـراً وأقوى عمراناً. «والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحـدث عن القوة التي كـانت بها أولاً، وعـلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلـك مباني الـدول وهياكلهـا العظيمـة، فإنما تكون عـلى نسبة قـوة الدولة في أصلها، لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة في اجتـماع الأيدي عـلى العمل والتعـاون فيه. فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثـيرة المـمالـك والرعـايا، كـان الفعلة كثيرين جـداً وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها فتم العمل عـلى أعظم هيـاكله» (ج ٢، ص ٤٩٦). وهذا كله يتوقف على قوة عصبية الـدولة، لأن الآثـار العمرانيـة هذه «ليست من الأمـور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى حتى يكون نزوعهم اليهـا اضطراراً، بـل لا بد من إكـراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعصا الملك، أو مرغبين في الثواب والأجر الذي لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة» (ج ٣، ص ٨٣٠).

يتضـح مما تقـدم أن كل شيء في الـدولة مـرتبط بالعصبيـة: إن اتسـاع نـطاق الـدولـة واستحكام سلطتها، ومساهمتها في التشييـد والعمران، كـل ذلك راجـع إلى حال عصبيتهـا، وحال عصبية الأقوام التابعة لها.

ليس هذا فحسب، بل إن تبعية الدولة ومظاهر نشاطها العمراني، للعصبيـة، لا يتجلى في الناحية الأفقية فقط، ناحية الامتداد في المكان، بل إن تبعية الدولة للعصبية يتجـلى بشكل أوضح وأهم في الجانب الثاني، أي من حيث استمرارها في الزمان.

٣ ـ التطور في الزمان: الدورة العصبية

إذا كـان ابن خلدون، بخصوص رقعـة الدولـة، قد قـرر أن «كل دولـة لها حصـة من الممـالك والأوطـان لا تزيـد عليها» كـما شرحنا ذلـك أعلاه، فهـو يقـرر أيضـاً، وبخصـوص استمـرارها في الـزمان، «إن الـدولة لهـا أعمار طبيعيـة كما لـلأشخاص» (ج ٢، ص ٤٨٥). والمقصـود بـ «الأعمار» هنـا، المراحـل التي يجتازهـا الشخص في حيـاتـه من طفـولـة وشبـاب وشيخوخة. والدولة، مثل الشخص، تنتقل من الطفولة (طور التـأسيس) إلى الشباب (طـور العظمة) إلى الشيخوخة (طور الهرم).

وقبل أن نشرح هذا التطور ومراحله، علينا أن نتفهم أولاً وقبل كل شيء، ماذا يقصـد ابن خلدون بـ «أطـوار الدولـة»، هل يقصـد بها مـا نفهمه نحن اليـوم من عبـارة: «الـدورة التاريخية» أم أنه يعني بها شيئاً آخر؟ إن تحديد مقصـود ابن خلدون من أطوار الـدولة سيـزيل كثيراً من جوانب الغموض والالتباس التي تكتنف آراءه في الدولة وحركة التاريخ.

لقد شرحنا من قبل كيف أن العصبية نوعان: خاصة وعامة. وقلنا كذلك إن الرئاسة، وبالتالي الملك، هي رئاسة إحدى العصبيات الخاصة عـلى باقي العصبيـات التي تشكل معهـا

عصبيـة عامـة واحدة. وبمـا أن الرئـاسة «إنمـا تكون متنـاقلة في منبت واحد تعـين لـه الغلب بالعصبية» وإنها «لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه» (ج ٢، ص ٤٢٩)، فإن تطور الـدولة، أو أطوارها، لا تعني في ذهن ابن خلدون إلا هذه العملية ذاتها، عملية انتقال الرئاسة والملك من فرع إلى آخر داخل العصبية الغالبة.

فالمسألة إذن، وفي هذا النطاق، لا تتعلق بدورة اجتماعية تـاريخية، كما يتبادر إلى ذهن الكثيرين، وإنما يتعلق الأمـر فقط بـ«دورة عصبية»، أي بـانتقال الحكم والسلطة من عصبيـة خاصة إلى أخرى مماثلة داخل عصبية عامة واحدة.

هناك إذن، استمرار في الدولة ـ الدولة بـالمفهوم الحـديث ـ وبالتـالي هناك استمـرار في الحضـارة والعمران داخـل حكم العصبية العـامة. إن انتقـال الحكم من عصبية خـاصـة إلى أخرى مماثلة، لا يؤثر لا في الحضارة ولا في العمران جملة. يقول ابن خلدون: «وأمـا الدولـة الشخصية مثل دولـة أنو شروان أو هـرقل أو عبـد الملك بن مروان أو الـرشيد، فـأشخاصهـا متعاقبة على العمران حافظة لـوجوده وبقـائه وقـريبة الشبـه بعضها من بعض، فـلا تؤثر كثـير اختـلال ـ في العمران ـ لأن الـدولـة بـالحقيقـة الفـاعلة في مـادة العمـران إنمـا هي العصبيـة والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة» (ج ٣، ص ٨٨٤).

أما إذا انتقل الحكم من عصبية عامة كبرى إلى عصبية مماثلة، لا تربطهـا بها أيـة رابطة عصبية، فحينئذ يكون الخلل الذي يصيب العمران عظيماً وكبيراً. وهـذا «الخلل العظيم إنمـا يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم...»[٢].

ففي هذه الحالة فقط يمكن الحديث عن «الدورة الاجتماعيـة» بمعنى انتقال الحضـارة من أمة إلى أخرى. وليس هـذا الانتقال هـو الذي يعنيـه ابن خلدون عندمـا يتحدث عن أطـوار الدولة وتجددها في ثلاثة أجيال تتم في مدة ١٢٠ سنة. بل إنما يعني بذلك ما عبّرنا عنه سابقـاً بـ«الدورة العصبية».

وإذن فمن الخـطأ القول إن ابن خلدون يـرى أن الدورة الاجتـماعيـة (أو التـاريخيـة أو الحضـارية)، تتم حسب مـا حدده للدولـة من أطوار. إن المسـألة بـالنسبة إلى صـاحب علم العمران لا تعني الدورة الاجتماعية كما تصورها فيكو مثـلاً، وإنما تعني فقط تنـاوب العصبيات الخاصة على الحكم في إطار عصبية عامة واحدة.

عـلى أن ابن خلدون يشير فعـلاً إلى مثل هـذه الدورة الاجتـماعية الحضـارية الكـبرى، ولكنه لا يحدد مدتها بأطوار معينة. يقول مميزاً بين الدورتين، العصبيـة، والحضاريـة: «... فـإذا انقرضت دولـة، فإنمـا يتناول الأمـر منهم ـ أي من أشخاص العصبيـة الحاكمـة ـ من له

---

(٢) يضيف ابن خلدون إلى ذلك «أو بني أمية أو بني العبـاس كذلـك». ولعله ينظر إلى هـاتين الـدولتين باعتبار أن الأولى منهما من عصبية عربية محض، والثانية من عصبية فارسية في الغالب، وبالتالي فـإن عصبية كـل منهما لا ترتبط بالأخرى بأية روابط عصبية.

عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عرف لها التسليم والانقياد، وأونس منها الغلب لجميع العصبيات. وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم، لأن تفاوت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد. **حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل**، كما وقع لمضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً» (ج ٢، ص ٤٥٠).

وهكذا فإن نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، يجب أن نحصرها في إطارها الذي وضعها فيه، إطار انتقال الرئاسة والملك؛ من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة لها داخل تجمُّع عصبي واسع. وبعبارة أخرى، **إن المضمون الواقعي والتاريخي لنظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، هو الدول الأسلامية في تعاقبها وتزاحمها واختلاف العصبيات المؤسسة لها منذ بدأ التاريخ الإسلامي إلى عصر ابن خلدون.**

٤ ـ تطور الدولة: مستوياته وعوامله

يدرس ابن خلدون تطور الدول، بناء على المعاني التي يعطيها لها، باعتبارها امتداد حكم عصبية ما في الزمان، يدرس هذا التطور من خلال كون الدولة: (١) شخصاً يملك. (٢) عصبية تحكم. (٣) عصبية غالبة وأخرى مغلوبة. وهذا يعني ان الدولة تتطور، في آن واحد، على ثلاثة مستويات. فما هي هذه المستويات، وما هي العوامل الفاعلة في كل منها؟

(١) **المستوى الأول**: إذا نظرنا إلى الدولة باعتبارها ملوكاً متعاقبين على الحكم، نجدها «تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متعددة (. . .) لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

ـ «**طور الظفر بالبغية** وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. ويكون صاحب **الدولة** في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد (. . .) لا ينفرد دونهم بشيء منه، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها».

ـ «**طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك** وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون **صاحب الدولة** في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع انوف عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين معه في الملك بمثل سهمه».

ـ «**طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك** مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبُعد الصيت، فيستفرغ (**صاحب الدولة**) وسعه في الجباية. . . وتشييد المباني. . . وإجازة الوفود. . . واعتراض (استعراض) جنوده وادرار أرزاقهم. . . فيباهي بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة».

ـ «طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أوّلوهُ، سلماً لأنظاره من الملوك وامثاله، مقلداً للماضين من سلفه».

ـ «طور الاسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه... مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه... فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها منه برء، إلى أن تنقرض» (ج ٢، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٦).

هذه الأطوار الخمسة التي تجتازها الدولة باعتبارها شخصاً يملك، مرتبطة وموازية لنفس الأطوار التي يمر منها الحسب خلال تعاقبه في الملوك واحداً بعد الآخر. فكما أن الملك غاية طبيعية للعصبية، كما شرحنا ذلك سابقاً، فهو أيضاً «غاية لكل مجد، ونهاية لكل حسب» (ج ٢، ص ٤٤٥).

وكما تفسد العصبية يفسد الحسب المكمل لها. وفساده راجع إلى أن وارثه يستفيد منه دون أن يعمل من جانبه، في الغالب، على تعزيزه واتساعه. لذلك كانت نهاية الحسب التلف والاضمحلال، وغالباً ما لا تتعدى مدته «في العقب الواحد أربعة آباء».

ويشرح ابن خلدون السر في تحديد الحسب في العقب الواحد بأربعة آباء، وهو ما يوازي عنده مائة وعشرين سنة، فيقول: «... وذلك إن باني المجد عالم بما عاناهُ في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي سبب كونه وبقائه. وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا إنه مقصّر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصّر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد. ثم إذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم، وليس بعصابة ولا خلال، لما يرى من التجلّة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال... فيحتقرهم بذلك فينغضون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب للاذعان بعصبيتهم، كما قلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله، فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الأول وينهدم بناء بيته» (ج ٢، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦).

وهكذا فتطور الدولة، في هذا المستوى، إنما يعني في ذهن ابن خلدون، تطور علاقات الملك مع أهل عصبيته. وإذا كان قد ربط بين هذا التطور والمراحل التي يجتازها الحسب في العقب الواحد، فذلك لأن الملك وراثي مثله مثل الرئاسة. ولكن لما كانت الدولة هي دولة العصبية الغالبة فإن الملك إنما يستمد سلطته من هذه العصبية نفسها، فإذا انحرف عن المؤهلات التي بوأته منصب الرئاسة عليها، نصّبت غيره مكانه، وبذلك ينتقل الملك من فرعه

إلى فرع آخر من نفس البيت صاحب الرئاسة داخل العصبية الحاكمة ذاتها.

وهكذا يبدو واضحاً أن التطور المعني هنا هو ذلك الذي يحصل داخل البيت المالك: إنه تعبير عن الصراع من أجل ثمرات الملك بين الأسرة المالكة والأسر المرتبطة معها بالنسب القريب. وإذا كان ابن خلدون قد فسر هذا التطور بمسألة الحسب هذه، فإن وراء تطور الحسب والملك معاً عوامل أخرى سيكشف عنها عندما يتناول بالدرس تطور الدولة في المستويين الثاني والثالث.

(٢) **المستوى الثاني**: إذا كان تطور الدولة، باعتبارها شخصاً يملك، راجعاً إلى الحسب، فإن تطورها باعتبارها جماعة تحكم، يرجع إلى حال العصبية في هذه الجماعة، أي إلى مدى تدرج العصبية في أهل الدولة من القوة الى الضعف، من الالتحام والتعاضد، إلى الانحلال والتخاذل. فكيف يتم هذا التطور، وما هي عوامله؟

يحدد ابن خلدون عمر الدولة، بهذا الاعتبار، في ثلاثة أجيال لا تتعداها في الغالب. والمقصود هنا، ليس الأجيال ذاتها، بل حال العصبية في كل منها. ومن ثمة فإن تطور الدولة بهذا المعنى إنما يعني تطور حال العصبية في الأجيال المتعاقبة الحاكمة. وهنا يجب أن نتذكر ما قلناه من قبل في شأن يقظة العصبية وفسادها.

إن الجيل الأول من العصبية الحاكمة، هو ذلك الجيل الذي قام بالثورة، فهو جيل بدوي: نشأ في البادية وتربى فيها واكتسب أخلاقه وطباعه، وعلى العموم مختلف مظاهر شخصيته وسلوكه، من الظروف السائدة في المجتمع البدوي، القبلي. ورغم انتقاله إلى الحضر فإن قرب عهده بـ«عروبة البداوة» يجعله لا يزال «على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك بالمجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدُّهم مُرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبين».

أما الجيل الثاني فهو يختلف عن الأول اختلافاً كبيراً. إن هذا الجيل قد تربى في أحضان الملك والرئاسة، ونشأ بالعاصمة، قلب المجتمع الحضري. وبما أن «الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه»، فإن حال هذا الجيل ستكون، قطعاً غير حال الجيل الأول، لقد تحولت حاله «بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع». ولكن بما أن أفراد هذا الجيل قد «أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم». فالجيل الثاني إذن جيل وسط، لم يغرق في الحضارة الى الدرجة التي ينسى معها خلق البداوة بالمرة.

أما الجيل الثالث والأخير، فإن أفراده «ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن،

ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه[٣] من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة (. . .) فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت» (ج ٢، ص ٤٨٦ - ٤٨٧).

* * *

نخلص مما تقدم إلى النتيجة التالية، وهي أن تطور الدولة عند ابن خلدون، إنما يعني تطور الأساس الذي قامت عليه: العصبية والحسب. وقد فصل ابن خلدون بين تطور الدولة كشخص يملك، وتطورها كعصبية خاصة تحكم، لاختلاف دائرة مفعول كل من العصبية والحسب.

إن دائرة مفعول الحسب محدودة بمحدود العصبة الحاكمة، أما العصبية فمفعولها يمتد إلى التجمع العصبي كله، أي إلى تلك العصبية العامة الجامعة التي قامت بالمطالبة والثورة. ولما كانت العصبية إنما تقوم على المصلحة المشتركة، وبما أن الحسب إنما هو بالخلال الحميدة، فإن فساد تلك الخلال يستلزم فساد ذلك «العقد الضمني» بين الشخص الحاكم وعشيرته، فتكون النتيجة تفكك عرى التضامن الذي هو ثمرة النسب، وهكذا تفسد العصبية بفساد الحسب من بقاء النسب كما كان من قبل.

ومن هنا يتضح أن تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك وعصبية تحكم، إنما يعني في ذهن ابن خلدون، تطور العلاقات الداخلية بين الشخص صاحب البيت والرئاسة، وبين العصبية أو العصبيات التي ينتمي إليها هذا البيت الحاكم. فالمسألة هنا تعني أولاً وأخيراً، تطور الأمور داخل العصبية الحاكمة، **فهو تطور ذاتي - داخلي**. وهكذا فتحديد عمر الدولة بثلاثة أجيال إنما يعني في الحقيقة تحديد المدة الزمنية اللازمة لانفكاك عرى التضامن العصبي على النطاق الأوسع نطاق العصبية الحاكمة. مثلما ان حصر أطوار الدولة في خمسة هو في الحقيقة تحديد للمراحل التي يتدرج فيها الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف، من الفاعلية إلى الفساد، داخل نطاق البيت الحاكم، أو - بعبارة ابن خلدون - «الفرع المخصوص بالرئاسة».

وإذا كان ظاهر كلام ابن خلدون يدل على أن عوامل هذا التطور هي عوامل سيكولوجية واجتماعية محض: الاشتراك في المجد، بقاء خلق البداوة، الاستبداد، نسيان عهد البداوة، التقليد، التقصير. . الخ، فإن هناك وراء هذه المظاهر النفسية الاجتماعية عوامل أخرى موضوعية، **عوامل اقتصادية في حقيقتها وعمقها**. . . هذا ما سينكشف لنا من خلال دراسة تطور الدولة على المستوى الثالث، المستوى الأعم، الذي يضم كلية الدولة، باعتبارها شخصاً يملك، وعصبية تحكم، وعصبيات مرؤوسة مغلوبة على أمرها، كما سنبين في الفصل التالي.

---

(٣) تفنقوا النعيم: استمتعوا به.

الفصل الرابع عشر

الدولة وتطورها من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة

ميزنا في الفصل السابق، بين ثلاثة مستويات لتطور الدولة وهو شيء يفرضه اختلاف تصور ابن خلدون للدولة باختلاف الزاوية التي ينظر منها إليها، أو الجانب الذي يدرسه منها. وإذا كان تطور الدولة من خلال تطور الحسب داخل البيت المالك، وتطورها من خلال حال العصبية داخل العصبة الحاكمة، إنما يعني شيئاً واحداً، وهو تطور العلاقات داخل الجماعة التي قادت الثورة وتسلّمت الحكم، فإن الدولة تبعاً لذلك، تتطور ككل، حاكمين ومحكومين، على نفس الوتيرة تقريباً. وتطورها في هذا المستوى العام، داخلي وخارجي معاً: داخلي ـ ذاتي بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفاً، وخارجي بمعنى أنه عبارة عن المراحل التي تجتازها العلاقات بين العصبية الغالبة الحاكمة، وبين العصبيات المغلوبة المحكومة. وبما أن هذه العلاقات الخارجية تابعة لنوع العلاقات الداخلية السائدة بين أهل العصبية الحاكمة، كما سنبين بعد قليل، فإن هذا التطور العام للدولة الكلية العامة سيسير على نفس الخط، وسيجتاز نفس المراحل: مرحلة الالتحام والقوة، مرحلة الاستبداد والمجد، ثم مرحلة التفكك والضعف.

وهكذا فالدولة ككل، تجتاز ثلاثة أطوار رئيسية: طور التأسيس والبناء، طور العظمة والمجد، طور الهرم والاضمحلال. فلندرس إذن، بشيء من التفصيل، خصائص ومميزات كل من هذه الأطوار الثلاثة، ولنحاول اكتشاف العوامل التي تتحكم فيها كلاً أو بعضاً. إن ذلك سيمدنا بعناصر جديدة ستمكننا، بالإضافة إلى العناصر التي توفرت لدينا من قبل، من استشفاف العوامل الأساسية التي تحكمت في التجربة التاريخية ـ العمرانية، التي جعلها ابن خلدون موضوعاً لعلمه الجديد: تجربة التاريخ الاسلامي إلى عهده.

١ ـ طور التأسيس والبناء

يتميز الطور الأول من أطوار الدولة ـ في هذا المستوى العام ـ بخصائص ومميزات معينة، أهمها ما يلي:

أ ـ استمرار العصبية، بالمفهوم الذي شرحناه من قبل، أي سيطرة الأنا العصبي على الأنا الفردي داخل العصبة التي استلمت الحكم والسلطة. إن العصبة الغالبة في هذا الطور، تعتبر الحكم مغنماً لها ككل، ورئيسها يعتبر نفسه، بدوره، واحداً منها، بل خادماً لها، وفق التقاليد البدوية القبلية: فهو «لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية» (ج ٢، ص ٤٩٤) وهم «ظهراؤه على شأنه، وبهم يقارع الخارجين على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله، لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته» (ج ٢، ص ٥٠٧). وهكذا فالعلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة، في هذا الطور، تقوم على أساس «الديمقراطية القبلية» أو ما يسميه ابن خلدون بـ «المساهمة والمشاركة».

ولما كان «الجاه مفيداً للمال» كما قررنا من قبل، فإن المساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة. وهذا ما يشير إليه ابن خلدون بكامل الوضوح فيقول: «إن الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبية، بمقدار غنائهم وعصبيتهم... فرئيسهم في ذلك متجافٍ لهم عمّا يسمون إليه من الجباية، معتاض عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليهم عزّة، وله إليهم حاجة. فلا يطير في سهمانه[1] من الجباية إلا الأقل من حاجته، فتجد حاشيته لذلك وأذياله من الوزراء والكتّاب والموالي، مملقين في الغالب، وجاههم متقلص لأنه جاه مخدومهم، ونطاقه قد ضاق بمن يزاحمه فيه من أهل عصبيته» (ج ٢، ص ٦٧٥). إن السلطة هنا وما يتبعها من جاه ونفوذ وثروة هي جميعاً لأهل العصبية كلهم. أما الموظفون الذين قد يضطر رئيس العصبة إلى الاستعانة بهم في تسيير أمور الدولة، فلا ينالهم إلا القليل الأقل، فهم لا يشاركون أهل العصبية الغالبة في ملكهم ولا في ثمرات هذا الملك، وإنما ينالون أجورهم، ويكسبون بعض الجاه لكونهم فقط، خداماً للرئيس، إنهم ليسوا شركاء في المجد، بل خدّام العصبية صاحبة المجد والرئاسة.

إن العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في هذا الطور الأول من أطوار الدولة هي بكلمة واحدة: **المساهمة في السلطة، والمشاركة في الثروة الناجمة من الغنائم**، غنائم النصر.

وما دام الأمر كذلك، أي ما دام «المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت هممهم في التغلب على الغير والذبّ عن الحوزة، إسوة في طموحها وقوة شكائمها ومرماهم إلى العز جميعاً، وهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فساده...» (ج ٢، ص ٤٨٢)، ولذلك تكون الدولة في هذا الطور، قوية مرهوبة الجانب، نافذة الكلمة على جميع المناطق التي يمتد إليها سلطانها، لأن ولاتها في هذه المناطق هم أفراد العصبة الحاكمة وقوادها، وكل منهم يعتبر نفسه جزءاً من العصبة يخدمها وتخدمه. فالمصلحة الشخصية للحاكم، مهما كان المستوى الذي يحكم فيه، مستمدة من المصلحة العامة للعصبة الحاكمة، ولذلك فلا تناقض بين مصلحته ومصلحة عصبته ككل.

---

(١) أي لا ينال هو شخصياً، من الجباية إلّا الأقل، إيثاراً لقومه على نفسه.

ب ـ والخاصية الثانية التي يمتاز بها هذا الطور، طور التأسيس، هي أن علاقات الدولة برعيتها من جنس علاقات أفرادها بعضهم مع بعض. فإذا كانت العلاقات القائمة بين أهل الدولة، أفراد العصبية الحاكمة، هي علاقات مشاركة ومساهمة، فإن علاقاتها مع أهل العصبيات الذين أصبحوا تحت سلطتها، ومع سكان المناطق الخاضعة لنفوذها، هي أيضاً علاقات تتسم بكثير من الرفق والتسامح لأنها صادرة عن الخلال الحميدة التي جعلت العصبية الحاكمة تتبوأ منصب الرئاسة ومن ثمة الملك. وهكذا «فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله (. . .) علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم. . .». ومن الخلال التي «تكون شاهدة لهم بالملك إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء وانزال الناس منازلهم، وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبيات والعشائر لمن يناهضونهم في الشرف ويجاذبهم حبل العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المكرم (بالفتح) أو التماس مثلها منه. وأما أمثال هؤلاء، أي التجار والعلماء. . . الخ ـ ممن ليس لهم عصبية تتقى ولا جاه يرتجى، فيندفع الشك في شأن كرامتهم، ويتمحض القصد فيهم أنه للمجد، وانتحال الكمال في الخلال والإقبال على السياسة بالكلية. لأن إكرام أقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه، وإكرام الطارئين من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة: فالصالحون للدين، والعلماء للجأ إليهم في إقامة مراسم الشريعة، والتجار للترغيب حتى تعم المنفعة بما في أيديهم، والغرباء من مكارم الأخلاق وانزال الناس منازلهم من الانصاف وهو العدل، فيعلم بوجود ذلك من عصبيته انتماؤهم للسياسة العامة وهي الملك» (ج ٢، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧).

تلك هي الخلال التي تؤهل للرئاسة والملك. وواضح أن الاتصاف بها يتطلب أن يكون صاحبها رئيساً أو ملكاً بالفعل، أو على الأقل في طريقه إلى الرئاسة العامة أي الملك. ومن هنا كانت هذه الخلال لا تتحقق إلا في طور تأسيس الدولة.

وباختصار يمكن القول إن علاقة صاحب الدولة مع أهل عصبيته مبنية على سياسة كسب القلوب: قلوب أفراد عشيرته وأهله الأقربين والأبعدين. أما سياسة العصبية الحاكمة مع العصبيات المغلوبة، فهي أيضاً تستهدف كسب ولائها ومناصرتها. إن العلاقات السائدة إذن، سواء على مستوى السياسة الخاصة، أو مستوى السياسة العامة هي علاقة «كسب القلوب» بكل ما تنطوي عليه هذه العبارة من معنى.

ج ـ والخاصية الثالثة التي يتميز بها طور التأسيس، تتعلق بالسياسة المالية للدولة. وهي سياسة تابعة للأساس الذي أقامت عليه سلطتها وبنت عليه مجدها. فإذا كان هذا الأساس هو الدين، كانت سياستها حينئذ قائمة «على سنن الدين، فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية، وهي

حدود لا تتعدى»، أما إن كان الأساس الذي قامت عليه الدولة هو العصبية وحدها، فإن سياستها المالية في هذه الحالة لا بد أن تكون مبنية على خلق البداوة «والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة[٢] والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها. وإذا قلّت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط بقلة المغرم. . .» (ج ٢، ص ٦٦٨). ثم إن الدولة في هذا الطور، ونظراً لقربها من حياة البداوة «تكون قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده، فيكون خرجها وانفاقها قليلاً، فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها، بل يفضل منها كثير من حاجاتهم» (ج ٢، ص ٦٧٠). يتضح من ذلك أن السياسة المالية للدولة في هذا الطور، سواء قامت على أساس الدين أو على العصبية بمفردها، سياسة مبنية على الاقتصاد في النفقات وعدم الاشتطاط في الضرائب. والنتيجة التي تحصل من هذه السياسة هي: كسب رضى الرعية من جهة وتجمُّع المال وتراكمه في يد الدولة من جهة ثانية. ذلك لأن اقتصاد أهل الدولة في النفقات لا يسمح بنمو الفوارق بينهم وبين رعاياهم، من جهة، كما يجعلهم في غير حاجة إلى الضغط والاستغلال. أما خفض قيمة الضريبة أو الوزيعة فإنه يعود على الدولة بأموال كثيرة لكثرة من يدفعها من أفراد الرعية. فإذا «كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع كثرت الجباية التي هي جملتها».

والخلاصة أن سياسة الدولة في هذا الطور تقوم على ثلاثة أسس سليمة: (١) نظام «المشاركة والمساهمة» والتسيير الجماعي في اطار العصبية الحاكمة، وهذا عنصر مهم وأساسي في الحفاظ على الوحدة والالتحام داخل الجماعة الغالبة الحاكمة. (٢) سلوك سياسة كسب القلوب وانزال الناس منازلهم، وهذا ما يضمن للدولة ولاء مختلف الفئات التي يسري عليها حكمها. (٣) الاقتصاد في النفقات وعدم الغلو في فرض الضرائب والجبايات، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى خلق جو من الاطمئنان والازدهار، فيزداد ولاء الرعية للدولة وتمسكهم بعصابتها.

والنتيجة المحتومة من مثل هذه السياسة هي ظهور بوادر الرخاء والرفاهية في صفوف مختلف الفئات، الحاكمة منها والمحكومة على السواء، وبذلك تدخل الدولة في الطور الثاني، طور العظمة والمجد.

٢ ـ طور العظمة والمجد

يتميز هذا الطور، هو الآخر، بخصائص ثلاث، تكاد تناقض مميزات الطور الأول، وهي نتيجة الرخاء الذي ساد الدولة في آخر الطور السابق. وهكذا، فبدلاً من خشونة البداوة تبدأ «رقة الحضارة»، وبدلاً من المساهمة والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد،

---

(٢) انظر في ملحق المصطلحات معنى وظيفة ووزيعة، والفرق بينهما.

وعوضاً من اعتماد صاحب الدولة على عصبيته وعشيرته يلجأ إلى الموالي والمصطنعين الذين يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجياً عن عصبيته، كل ذلك نتيجة تدخل العنصر الاقتصادي في الميدان بشكل أكثر وضوحاً وأشد تأثيراً، مما يبرز المصالح الخاصة الشخصية التي تتناقض مع المصلحة المشتركة التي كانت أساس العصبية والملك، وفي ما يلي تفاصيل هذا التحول الخطير.

أ ـ الخاصية الأولى، وهي، البدء في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أي من حياة البساطة والاقتصار على الضروري من العيش في الغالب، إلى حياة الرفاهية والتفنن في الترف، و «ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية، فتكثر العصابة واستكثروا أيضاً من الموالي والصنائع، وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم، فازدادوا بهم عدداً إلى عددهم وقوة إلى قوّتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد» (ج ٢، ص ٤٩٢). هذا التحول راجع كما قلنا إلى كثرة دخل الدولة بسبب كثرة العائدات من الوزائع والوظائف، وقلة النفقات. ولكن المال إذا تراكم يغري بالإنفاق والتمتع، وهكذا «فالأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون من ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ويتفاخرون في ذلك، ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، ويناغي خلَفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك، وترفعهم فيه، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها» (ج ٢، ص ٤٨٠).

وهكذا تنقلب أحوال العصبة الحاكمة رأساً على عقب: فمن الاقتصار على الضروري في المعاش إلى التفنن فيه، ومن سكنى الخيام وبيوت القصب إلى تشييد القصور، وشق السواقي داخلها، وغرس الرياض، والاستمتاع بأحوال الدنيا كافة (ج ٢، ص ٤٨١).

ب ـ والخاصية الثانية هي نتيجة طبيعية لهذا الرخاء والتسابق في التفنن في الترف، إنها ظهور المصالح الخاصة. فالعصبية الحاكمة التي كانت بالأمس تقوم على أساس المشاركة والعمل للصالح العام، تنقلب اليوم إلى ارستقراطية حاكمة متنافسة فيتطور الأمر هكذا من «الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به... فتنكسر سَوْرة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع» (ج ٢، ص ٤٨٦) فتقف نتيجة ذلك، حركة الغزو وتوسيع نطاق الدولة، وينصرف أهل العصبية الحاكمة بعد الكفاح من أجل توطيد أركان الدولة، إلى التنافس والصراع من أجل استغلال ثمرات الملك «فيأخذهم العز بالتطاول إلى الرئاسة والتنازع عليها، فيمضي إلى قتل بعضهم بعضاً، ويكبحهم السلطان عند ذلك بما يؤدي إلى قتل أكابرهم واهلاك رؤسائهم» (ج ٢، ص ٦٩٩).

غير أن السلطان لا يفعل ذلك من أجل مصلحة العصبة ككل، بل من أجل مصلحته

الخاصة. فهو نفسه يدخل في هذا الصراع ويصبح طرفاً في النزاع، فيعمد إلى الاستبداد بالأمر دون أهله وعشيرته «ويأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم (. . .) فتجدع. . . أنوف العصبيات وتفلج شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا، فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوّتها، إلا أنه أمر لا بد منه في الدول» (ج ٢، ص ٤٨٦).

ج - الخاصية الثالثة وهي نتيجة حتمية للتي قبلها. ذلك أن رئيس الأسرة المالكة، عندما يدخل في صراع مع عشيرته وأهل عصبيته، وعندما ينفرد بالأمر دونهم يصبحون «في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدّهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخص به قرباً واصطناعاً، وأولى إيثاراً وجاهاً لما أنهم يستميتون دونهم في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم. فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد من التكرمة والإيثار. . . ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية. . . وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها» (ج ٢، ص ٥٠٧).

وباختصار إن صاحب الدولة عندما تتطور به الأمور إلى الشكل الذي شرحناه، يستغني عن عصبيته الأصلية ويعتمد على عصبية الموالي والمصطنعين له. فيحتاج حينئذ إلى أموال كثيرة يسد بها نفقات هؤلاء المرتزقة المدافعين عنه، كما يحتاج إلى مزيد من المال لممالأة بعض أفراد عصبيته، علاوة على ما يحتاج إليه هو بسبب كبر حاشيته وانغماسها معه في أصناف الترف والنعيم. وهذه الحاجة، الملحة المتعاظمة إلى المال تدفعه إلى تكثير «الوظائف والوزائع. . . على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيد في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر له الجباية، ويضع المكوس على المبايعات وفي الأبواب. . . ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والانفاق بسببه» (ج ٢، ص ٦٦٨).

وهكذا تنقلب علاقة الحاكم مع عشيرته ورعيته رأساً على عقب: فالمشاركة التي كانت بالأمس أساس العلاقة بين العصبية الحاكمة أصبحت اليوم استبداداً وتحكماً، ثم استظهاراً بالموالي والمصطنعين. أما سياسة كسب القلوب التي كانت تقوم على الرفق بالرعايا في الضرائب والجبايات، هذه السياسة التي كانت العامل الأساسي في عموم الرخاء، أصبح يقوم مقامها اليوم الإكثار من الضرائب وإرهاق الرعايا بالمغارم والجبايات.

والنتيجة الطبيعية لكل ذلك هو دخول الدولة في الطور الثالث، طور الهرم والاضمحلال، كما سنبين في الفقرة التالية.

٣ ـ طور الهرم والاضمحلال

لقد بيّنا من قبل أن القوة الأساسية التي بها تتأسس الدولة هي العصبية. ومن خلال دراستنا للطورين الأول والثاني من أطوار الدولة تبين أن العنصر الذي به تبني الدولة مجدها وعظمتها هو المال. **وإذن فإن العصبية والمال هما الدعامتان الرئيسيتان اللتان عليهما يقوم كيان الدولة**: فبالعصبية والشوكة تستطيع العصبة الثائرة المطالبة إحراز النصر وتأسيس الملك، وبالملك تستطيع هذه العصبة أن تبني مجدها، فتنتقل من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة. والهرم إنما يصيب الدولة إذا أصاب إحدى هاتين الدعامتين، أو كلتاهما، ضعف أو خلل.

هذا بالضبط ما يقرره ابن خلدون في فصل هام عقده بعنوان: «فصل في كيفية طروق الخلل إلى الدولة» (ج ٢، ص ٦٩٣)، وهو أكثر الفصول وضوحاً وتركيزاً، يقول ابن خلدون: «اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما؛ فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبَّر عنه بالجند، والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرق الدولة، طرقها في هذين الأساسين».

ويشرح ابن خلدون هذه الفكرة التي قررها بكل وضوح وقوة، فيرى أن صاحب الدولة، عندما يذهب به الاستبداد إلى أقصى مداه، وعندما يعمد إلى الإكثار من الضرائب والمغارم إلى الحد الذي لا مزيد عليه، تتفكك عرى العصبية وتضعف لحمتها من ناحية، ويضجر السكان ويتقاعسون عن العمل من ناحية ثانية، وتكون النتيجة ضعف الدولة بفساد عصبيتها، ودخولها في طور الهرم نتيجة الأزمة الاقتصادية المحتومة التي يتسبّب فيها تجاوز النفقات للمداخيل، وعدم ايفاء الدخل بالخرج.

هذه الوضعية، وضعية ضعف السلطة، ونشوب أزمة اقتصادية هي ما يقصده ابن خلدون بحالة هرم الدولة، وهي حالة توازي ما نعبِّر نحن عنه اليوم بـ «**الوضع الثوري**».

ولكن كما أن كل وضع ثوري لا يؤدي حتماً إلى الثورة، فكذلك دخول الدولة في مرحلة الهرم لا يعني ضرورة اضمحلالها وزوالها نهائياً. فكما أنه لا بد لنجاح العصبية المطالبة من وجود حالة الهرم هذه، فإنه من الضروري كذلك أن تكون هذه العصبية المطالبة من القوة بحيث تستطيع الاجهاز على الدولة إجهازاً قاضياً وإلا بقيت الدولة تدافع عن نفسها بهذا الشكل أو ذاك.

إن هرم الدولة لا يعني دوماً اضمحلالها في الحين، بل إن نهايتها تتوقف على نوعية الظروف والأحوال القائمة. وهذا ما يشرحه ابن خلدون في أماكن مختلفة من المقدمة، وعلى العموم يمكن تلخيص رأيه في هذا الصدد كما يلي:

أ ـ إن تفكك عصبية الأسرة الحاكمة لا يستلزم حتماً انهيار الدولة. ذلك لأنه قد يحدث أن يكون صاحب الدولة في وضع يستغني فيه عن العصبية جملة «بما حصل لها (للدولة) من الصبغة في نفوس أهل إيالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة

التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلى التسليم لصاحب الدولة، فيستغني بذلك عن قوة العصائب، ويكفي صاحبها، بما حصل لها في تمهيد أمرها، الأجراء على الحامية من جندي ومرتزق، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده» (ج ٢، ص ٦٩٥).

وأكثر ما يحصل هذا الانقياد والتسليم حينما تكون المناطق التي تحتملها الدولة قليلة العصائب، فتصبح الدولة بذلك عبارة عن «**سلطان ورعية**» لا غير. وهذا يحصل بالخصوص للدول التي طال أمدها، لأنه «إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الايمانية. فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه» (ج ٢، ص ٤٦٢).

ولكن ابن خلدون، يرى في مكان آخر، أن الدولة، رغم ما قد يحصل لها من الانقياد والتسليم، لا بد أن «تتلاشى في ذاتها، شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم الغذاء، إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور» (ج ٢، ص ٦٩٦)، أو هي «تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فني زيته وطفىء» (ج ٢، ص ٦٩٧).

لا شك أننا هنا أمام تشبيهين جميلين: فالحرارة الغريزية في التشبيه الأول هي العصبية. وأما الزيت في التشبيه الثاني فهو المال. وبالتالي فإن الدولة تتلاشى في ذاتها حتماً، بتلاشي عصبيتها، أو بانقضاء مالها ووقوعها في أزمة اقتصادية. ولكن رغم جمال هذين التشبيهين فإننا لا نستطيع أن نتصور كيف يمكن أن تتلاشى الدولة في ذاتها، وتلقائياً، دون أن يكون هناك مطالب أو منازع. إننا هنا أمام إشكال قد يدفعنا إلى أن ننسب إلى ابن خلدون القول بالجبرية العمياء التي لا ترأف ولا ترحم. ولكن علينا أن نتريث قليلاً حتى نستجمع أفكار ابن خلدون كلها، لنرى كيف يمكن تفسير هذا الاضمحلال الذاتي الذي يصيب الدولة حتماً. وإلى ذلك الحين فلنتابع دراسة الحالات الأخرى التي تضمحل فيها الدولة بفعل عوامل معينة معقولة.

ب ـ عندما تصادف مرحلة هرم الدولة وجود مطالبين أو منازعين، أي عصبيات قويه تروم الاستيلاء على السلطة، تنشب «حرب أهلية» والنتيجة التي تفضي إليها هاته الحرب تتوقف على مدى اتساع نطاق الدولة الهرمة. فإن كانت عظيمة الاستيلاء واسعة الملك استقل الثوار بالمناطق البعيدة عن مركزها، فتنقسم الدولة هكذا إلى دولتين أو عدة دول، ثم يأخذ ملك صاحب الدولة في التقلّص شيئاً فشيئاً «إلى أن ينتهي إلى المركز، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها» (ج ٢،

ص ٦٩٥)، وحينئذ يتمكّن المطالبون من الإجهاز عليها لضربها الضربة القاضية.

أما إن كانت الدولة ضيقة النطاق في أصلها، فإن أمرها يسهل على المطالبين، إذ ربما يتمكنون من القضاء عليها دفعة واحدة، إذا كانت قوّتهم تفوق قوة الدولة. أما إن كانت قوّتهم مكافئة لقوة الدولة أو أضعف منها، فإنهم يكتفون بالملك الناقص، أي بالاستقلال بإحدى المناطق وانتظار الفرصة المواتية.

ج ـ وهناك حالة أخرى تصير إليها الدولة في أواخر أمرها وهي حالة انتقال السلطة الفعلية إلى بطانة صاحب الدولة من الموالي والمصطنعين، واحتفاظه هو بالسلطة الاسمية فقط. يحدث هذا عندما يكون الملك قد استقر في نصاب معين ومنبت واحد، «من القبيل القائمين بالدولة، وانفردوا به ودفعوا سائر القبيل عنه، وتداوله بنوهم واحداً بعد واحد بحسب الترشيح، فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم. وسببه في الأكثر ولاية صبي أو مضعَّف من أهل المنبت، يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه وخوله، ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك، فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيله، ويُوَرِّي عنه بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للملك، فيحجب الصبي عن الناس، ويعوِّده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله (. . .) إلى أن تستحكم له صبغة الرياسة والاستبداد، ويتحوّل الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده» (ج ٢، ص ٥١٠ ـ ٥١١).

وهنا تستيقظ عصبية البيت صاحبة الرئاسة والملك، فتقوم بالثورة على هذا الوزير، ويولي الأمر أحد الفروع التابعة للعصبية المخصوصة بالرئاسة.

وعلى الجملة، فإن الثورات التي تحدث ضد الدولة في طور هرمها إنما تقوم بها، في الغالب، إحدى العصبيات التي كانت من قبل منضوية في عصبية الدولة. فهذه العصبيات هي التي تملك القوة والجرأة على الثورة لكون أصحابها قد شاركوا في الحكم واستفادوا منه خبرة وأموالاً وأنصاراً، ولأنهم أيضاً يعرفون كيف تسنم صاحب الدولة قمة المجد حتى ترأس عليهم. فإذا رأوا أن المؤهلات التي رشحت صاحب الدولة للرئاسة عليهم، قد فسدت وزالت، قاموا بالثورة لتحصل لهم الرئاسة والملك. فتنتقل الدولة من منبت إلى آخر في أهل العصبية العامة الجامعة ويبقى الأمر كذلك، إلا إذا حدث في العالم «تغيير كبير»، من قيام دين جديد، أو ذهاب عمران، فحينئذ ينتقل الأمر إلى عصبية أخرى جديدة كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

* * *

وبعد، فماذا يمكن أن نستخلصه من هذه الصفحات التي تتبعنا فيها آراء ابن خلدون في «أطوار الدولة»؟

لقد فصل ابن خلدون كما رأينا بين تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك، وعصبية

تحكم، وعصبية غالبة، وأخرى مغلوبة. وربط تطور الدولة في المستوى الأول بتطور الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف، وفي المستوى الثاني ربط تطور الدولة بتحول العصبية من التعاون والتعاضد إلى التنافس والتخاذل. أما تطور كلية الدولة باعتبارها أسرة حاكمة وعصبيات مغلوبة محكومة، فيعني أساساً تطور الحكم كله من «المساهمة والمشاركة»، و«الرفق بالرعية» إلى «الانفراد بالمجد» والاستبداد بالحكم.

إن سياق تحليل ابن خلدون لتطور الدولة على هذه المستويات الثلاثة، يشير بوضوح إلى أن «الفساد في السمكة يبدأ من الرأس» بمعنى أن أول ضعف يتسرّب إلى الدولة ناتج عن «نهاية الحسب» في البيت المخصوص بالرئاسة والحكم. إن الخلال الحميدة التي جعلت من صاحب البيت رئيساً على عصبته أثناء «خشونة البداوة» قد انقلبت إلى ضدها، وأصبح الرئيس ـ الملك ـ، تحت فعل الظروف الجديدة ظروف الملك، يبتعد وينعزل شيئاً فشيئاً عن عصبته، مستبدلاً خواص قومه وكبراء عشيرته بعناصر «حضرية» غريبة أجنبية، مؤثراً «المتحضرين» من أعيان المدينة، مقرباً إياهم، مسنداً إدارة شؤون الدولة من وزارة وحجابة وجباية، منصرفاً هو نفسه إلى اصطناع «شارات الملك» وإلى الانشغال بأبهته والعناية بمظاهر الملك والسلطان.

وهكذا تكبر هذه الحاشية السلطانية ويتسع نفوذها حتى إذا مات صاحب الدولة، المؤسس لها، بدأت في السيطرة على مقاليد الأمور، وأخذت في احتضان ورثة العرش لتستبد عليهم، أو تعمل على الاطاحة بمن لا يخضع لها من الملوك المتعاقبين لتنصب مكانهم الصغار والعاجزين، مما يدفع بزعماء العصبة الحاكمة ـ الذين غالباً ما يكونون ولاة في الأقاليم ـ إلى الثورة والدعوة لأنفسهم والمطالبة بالملك أجمعه. والنتيجة المباشرة لكل ذلك انقسام أهل العصبية الحاكمة وانفكاك عرى تضامنهم، وانصراف كل منهم إلى الدفاع والحفاظ على مصالحه الشخصية ومكاسبه الخاصة، تلك المصالح والمكاسب التي نمّاها «الجاه المفيد للمال» وبلورها تقليدهم لأعيان «أهل الحضارة من المدن» الناشئين فيها أو الوافدين عليها من الدول المجاورة، هاربين، أو طالبين للجاه والثروة وطامعين في حياة (النخبة).

والنتيجة الحتمية لكل ذلك «فساد العصبية» بالمرة، وانقلاب الرئاسة إلى ملك مستبد يعتمد على الموالي والمصطنعين ومرتزقة الجند مع ما يتبع ذلك من حاجة متعاظمة إلى الأموال لتغطية نفقات عوائد الترف التي استحكمت، وأعطيات الجند التي تكثرت وارتفعت، ولوازم الحروب الأهلية التي انتشرت واتسعت، بالإضافة إلى ما تدعو الحاجة إليه من استمالة بعض كبراء القوم بالهدايا والأعطيات، فيعمد صاحب الدولة إلى الإكثار من الضرائب والمغارم، ثم إلى مصادرة أموال الأسر التي أثرت بخدمة سلفه أو بخدمته هو، فيتذمر الجميع، خاصة وعامة ويفسد ولاء الرعية و«يقبضون أيديهم عن العمل» والإنتاج وتدخل الفوضى مختلف مرافق الحياة العامة، مما يكون نتيجته دخول الدولة في طور الهرم، ذلك «المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها منه برء إلى أن تنقرض...» (ج ٢، ص ٤٩٩).

وإذن فالفساد يصيب الرئيس أولاً، ثم أهل عصبيته ثانياً، ثم مجموع الدولة حاكمين ومحكومين!

ولكن لماذا يستتبع فساد الرئيس فساد عصبته حتماً؟ لماذا لا تستطيع العصبة الحاكمة الغالبة الحفاظ على وحدتها وتماسكها وهي التي يجمعها النسب القريب، فتعين من بين زعمائها شخصاً يتولى الملك؟

قد يكون الجواب عن هذا السؤال، أن العصبة لا «تعيّن» رئيسها، وإنما يفرض الشخص نفسه رئيساً على عصبته بما يتمتع به من الخلال وما يحظى به بيته من الحسب وشرف المحتد، ولكن مع ذلك، لماذا لا تنتقل الرئاسة في هذه العصبة الحاكمة إلى أحد فروعها المخصوصة بالرئاسة قبل تداعي كيان الدولة وانهيارها؟ لماذا يسقط حكم العصبية المالكة بالمرة، ليقوم مقامه حكم عصبية أخرى قريبة أو بعيدة تبدأ هي أيضاً، في تأسيس دولتها من الصفر؟ بعبارة أخرى لماذا هذه «الدورة العصبية» بالذات؟

الواقع أن الفساد والخلل يتطرقان إلى الدولة ككل في مرحلة معينة من تطورها وليس هذا الفساد راجعاً إلى تقلص في الحسب، أو ضعف في العصبية، ولا نتيجة عوامل سيكولوجية - اجتماعية محض: (الانفراد بالمجد، الاستبداد، التقليد، النزعات القبلية أو المذهبية) بل إنه نتيجة جملة من العوامل الموضوعية، تنظيمية واجتماعية واقتصادية متداخلة مترابطة، تشكل في مجموعها ما يطلق عليه ابن خلدون اسم «الحضارة».

فما هي إذن هذه «الحضارة» التي يقول عنها صاحب المقدمة «إنها غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده» (ج ٢، ص ٨٧٦)؟

ذلك ما سنحاول شرحه في الفصل التالي.

الفصل الخامس عشر

الدولة وتطورها
الحضارة المفسدة للعمران

١ ـ مفهوم الحضارة عند ابن خلدون

العصبية، الدولة، الحضارة، ثلاثة مفاهيم مترابطة، يعطيها ابن خلدون معاني ودلالات خاصة، ومن ثمة يتوقف على فهمها وتحديد مقصود ابن خلدون منها، فهم نظرياته وآرائه. وإذا كنا قد استطعنا، بفضل تحديد مفهومي العصبية والدولة، تجنب كثير من الأخطاء التي يوقع فيها إغفال تلك المعاني والدلالات الخاصة، فإن عدم فهم مقصود ابن خلدون من كلمة «حضارة» قد جعل كثيراً من الباحثين يتيهون في تأويلات وشروح متناقضة، ويغرقون في استنتاجات بعيدة كل البعد عن الإطار الذي يتحدث فيه ابن خلدون.

إن ابن خلدون لم ينتقد الحضارة لأنه كان ذا «نزعة تشاؤمية» ملازمة لتفكيره كما يرى فون كريمر[1]، ولم ينتقد ابن خلدون الحضارة لأنها لفظته وقذفت به بعيداً إلى إحدى القلاع البدوية المحصنة، قلعة ابن سلامة، حيث كتب مقدمته. لا، ولم ينتقد سكان المدن لكونهم «مذنبين» في نظره، ولأن ذنبهم هو عجزهم عن تشكيل قوة سياسية «طبقة بورجوازية تمكّن الملك من مقاومة هجومات الأرستقراطية القبلية» كما ذهب إلى القول بذلك لاكوست[2].

كلا، إن ابن خلدون لم ينتقد «الحضارة»، ولم يتحامل على سكان المدن، ولم يصدر في هذا التحامل وذلك النقد، لا عن عوامل ذاتية أو تصورات أخلاقية، ولا عن عوامل

---

(١) انظر موجزاً لرأي فون كريمر وغيره من الباحثين الأوروبيين حول «تشاؤم» ابن خلدون في كتاب: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى؛ مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 160, 163 et 170-172.

موضوعية، وظروف سياسية اجتماعية معينة. لم يفعل ابن خلدون ذلـك، لسبب بسيط، وهو أنه لم «ينتقد» ولم «يتحامل»، وإنما حلّل ظروفاً اجتماعيـة وسياسيـة خاصـة، وأبرز خصـائص نمط من الحياة خاص بتلك الـظروف نفسها. وبعبـارة أخرى إن «الحضـارة» التي شجبها ابن خلدون، وجعلها مسؤولة عن هرم الدول واضمحلالها، هي شيء آخر، غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر. فماذا يعني ابن خلدون بـ «الحضارة» بالضبط؟

الحضارة كما يعرّفها صاحب المقدمة هي «التفنن في الترف واستجادة أحوالـه، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه، من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل». (ج ٣، ص ٨٧٦)، إنها نمط من العيش وأسلوب في الاستهـلاك، خـاص بـالفئـة الارستقـراطيـة الحـاكمـة، ومن يـدور في فلكهـا من المـوالي والمصـطنعين والمـوظفين الـذين «يكسبـون» عيشهم بـ «مـذهب غـير طبيعي في المعـاش» هـو «الإمارة». إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من «الجاه» فقط، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون، في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب.

هـذا النمط من الحياة مفسـد للعمران في نـظر ابن خلدون. ولمـا كـان العمـران مـادة وصورة، فإن فسـاد العمران يعني فسـاد مادتـه وصورتـه. أما عن فسـاد مادة العمـران، أي أشخـاص البشر الـذين هم قـوام الاجتـماع الانسـاني، فقـد سبقـت الإشـارة إليـه في فصـل سابق[٣]. وأما فساد صورة العمران، أي الدولة، بـ «الحضارة» فهذا ما سنشرحه الآن.

عندما يجعل ابن خلدون «الحضارة» مسؤولة عن هرم الـدولة وفسـادها، لا يقصـد بها «التفنن في الترف» فقط، بل يقصد في الدرجة الأولى ما يرافق ذلك «التفنن» أو ينتج عنه من تغيير في علاقات أفراد العصبية الحاكمة بعضهم مع بعض من جهـة، وبينهم وبين العصبـات المغلوبة المحكومـة من جهة ثـانية. وبعبـارة أعمّ، يمكن القول إن الحضـارة عند ابن خلدون تعني في هذا المجال، مجال تطور الدولة، مجموع المعطيات السياسية والاجتماعيـة والاقتصاديـة التي تـرافق هرم الـدولة وتـلازمه مـلازمة العلة للمعلول. فـما هي إذن أبرز هـذه المعـطيـات السياسية والاجتماعية والاقتصادية؟

٢ ـ معطيات «حضارية» خاصة

إن الانتقـال من خشونـة البداوة إلى رقّـة الحضارة، يعني الانتقـال من مجتمع الحـرمان الذي يشكّل فيه التضامن والالتحام السلاح الوحيد والفعّال في صراع الإنسان ضـد الطبيعـة وضـد أخيه الإنسـان من أجل البقـاء، إلى مجتمـع يغـدو فيـه الصراع، لا صراعـاً من أجـل البقاء، بل صراعاً من أجل «الجاه المفيد للمال». وبعبارة أخرى انه الانتقال من عالم تسود فيه لحمة المصلحة المشتركة إلى عالم يطغى فيه نزاع المصالح الخاصة وتنـاقضها، وكـما أن خشونـة

---

(٣) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب، حرف (د).

البداوة تنعكس آثارها على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية: (العصبية - المساهمة - والمشاركة - التناصر . . .)، فكذلك «رقة الحضارة»:

أ - فمن الناحية السياسية أو التنظيمية: تتجلى آثار صراع المصالح الخاصة في «فساد العصبية»، أي في تفكك ذلك اللحام الذي جعل من أفراد العصبية الثائرة المستولية على الحكم وحدة متجانسة، جماعة يطغى فيها الأنا الجمعي، ويسيطر فيها الأنا العصبي على الأنا الشخصي. هذه العصبية تفسد، وهذه الوحدة تنحل وتتفكك عندما تتمكن العصبة المستولية على الحكم من توطيد دولتها، وتثبيت دعائم ملكها، لأنها حينئذ تدخل في عالم آخر، عالم السباق من أجل «الجاه المفيد للمال».

إن العصبية تخدم المجموعة، أما الجاه فيخدم صاحبه فقط. والعصبية ليست هي النسب، بل إنها ثمرته. وثمرة النسب إنما تنضج وتؤتي أكلها عندما تكون هناك حاجة إلى التضامن والتعاضد من أجل حفظ البقاء أو من أجل المطالبة والسعي من أجل عيش أفضل. أما عندما تحقق المطالبة هدفها في الملك والسلطة، فإن التناصر ينقلب إلى تناحر، والتعاضد إلى تخاذل، والكفاح المشترك من أجل المصلحة المشتركة يتحوّل إلى نزاع وصراع من أجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة. وكما أن المصلحة المشتركة قد ربطت النسب البعيد بالنسب القريب، والفروع المخصوصة بالرئاسة بالفرع صاحب البيت، فإن هذا الصراع يسري مفعوله على مستوى البيت الحاكم، وعلى مستوى العصبية صاحبة ذلك البيت، ثم على مستوى العصبية الغالبة والعصبيات المغلوبة سواء بسواء.

وهكذا تنحل تلك الوحدة السياسية التي تجسّدها الدولة، لأن الأساس الذي قامت عليه هذه الوحدة، قد انقلب إلى عكسه. إن الولاء في المجتمع العصبي، ليس ولاءً لشخص ولا لمبدأ، وإنما هو ولاء للمصلحة المشتركة التي يرى فيها كل شخص مصلحته الخاصة، التي لم تتبلور بعد بالشكل الذي يمكنه معه الدفاع عنها. أما عندما تتبلور هذه المصالح الخاصة، وعندما يصبح في مستطاع الأفراد الدفاع عنها، أو العمل على تحقيقها، فإن المصلحة المشتركة حينئذ تصبح غير ذات موضوع، كما أن الولاء لها، يغدو لا معنى له.

ب - ومن الناحية الاجتماعية: تتجلى آثار صراع المصالح الخاصة في كثرة الخارجين على الدولة، وفي الحروب الأهلية التي لا تهدأ إلا لتقوم وتتوسع، وفي النتائج التي تترتب عنها. لقد سبقت الإشارة من قبل إلى أن رجال العصبية الحاكمة يتوزعون بعد تمهيد الدولة وتوطيد الملك، على الثغور والمناطق البعيدة حيث ينوبون عن الملك في حفظ الأمن وجباية الأموال. وعندما يدخل النزاع والشقاق البيت الحاكم، يكون هؤلاء الولاة أول من يستقل بالأمر، ويخرج عن حكم السلطة المركزية. فتنشأ هكذا دول «خاصة»، وامارات مستقلة، تعمل كل واحدة منها على أساس أنها الجديرة بالملك العام، بعد أن انحل ذلك «العقد الضمني» الذي بموجبه قامت دولتها العامة أول الأمر.

وهكذا تقوم حروب أهلية تذكيها ثورات العصبيات المغلوبة، مما يضطر معه صاحب

الدولة إلى الاستعانة بالموالي ومرتزقة الجند للدفاع عن نفسه، ورأب الصدع في مملكته المتداعية، وهكذا يدخل مع العصبيات المرتبطة معه بالنسب العام، ومع العصبيات الأخرى الثائرة المطالبة، في حروب أهلية متشعبة لا تنطفىء نارها، لأن النصر فيها غالباً ما يكون «بالمطاولة لا بالمناجزة»، بالحرب المستمرة لا بالحرب الخاطفة.

هذه الحالة الخطيرة من التمزق الاجتماعي تترتب عنها نتائج اجتماعية خطيرة، منها: المجاعات التي يتسبب فيها «قبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من النقصان في الأموال والجبايات أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالباً (. . .) وإذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات فغلا الزرع، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، وكان بعض السنوات والاحتكار مفقود، فشمل الناس الجوع (ج ٢، ص ٧١٠).

ومن آفات هذا التمزق الاجتماعي والسياسي «كثرة الموتان» وهي راجعة إلى كثرة المجاعات وإلى «كثرة الفتن لاختلال الدول فيكثر الهرج والقتل، أو وقوع الوباء» «ويكثر العفن ويتضاعف فتكثر الحميات في الأمزجة وتمرض الأبدان وتهلك» (ج ٢، ص ٧١٠).

ج ـ وأما من الناحية الاقتصادية: فتتجلى آثار «الحضارة المفسدة للعمران» في حياة البذخ والترف من جهة، وفي مصادرة الدولة للأموال والأعمال من جهة أخرى.

إن المدينة، والمقصود بها هنا العاصمة، تفرض على سكانها نوعاً معيناً من الحياة، يختلف اختلافاً كبيراً عن نمط الحياة السائدة في البادية. ويكون هذا الاختلاف أكبر وأوسع عندما يكون الوافدون على العاصمة هم أفراد تلك الجماعة التي جاءت لتحكم، الجماعة التي تعتبر جميع الخيرات والأموال والقصور والضياع التي كانت للدول المنهارة مغنماً لها من حقها أن تتصرف فيه كما تشاء. وإذا كان الجيل الأول من هذه العصبة الوافدة من البادية إلى المدينة لتحكم وتملك، لا يتلاءم بسرعة مع هذا النمط الجديد من الحياة، «حياة الترف والنعيم والخصب»، فإن الجيلين الثاني والثالث اللذين نشآ في أحضان المدينة، وتربيا في القصور والضياع وبين الخدم والحشم، يجدان أنفسهما متلائمين «بالطبع» مع حياة الرفاهية هذه، وبما أنهما قد ورثا الملك والثروة معاً، فإنهما يجدان أنفسهما مدفوعين بطبيعة الحال إلى أن يصرفا بغير حساب، ويستهلكا بغير حدود.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الحروب الأهلية ونشوب المنازعات داخل البيت الحاكم، واعتماد صاحب الدولة على البذل والعطاء لكسب الأنصار والمؤيدين هنا وهناك، من أهل عصبيته أو العصبيات الأخرى، ثم إن اعتماده الكلي على الموالي والمصطنعين والجند المرتزقة. . . كل ذلك يكلف خزينته ما لا طاقة لها به من الرواتب والأعطيات.

إن ولاء هؤلاء وأولئك لصاحب الدولة يختلف اختلافاً جوهرياً عن ولاء أهل عصبيته وعشيرته. فعندما قامت الدولة كان جميع الأفراد القادرين على حمل السلاح من عصبيته جنوداً يقاتل كل منهم من أجل المجموع دون أن يتلقى أجرة معينة، إلا ما قد يكون هناك من

مغانم توزع حسب القوانين والأعراف الجارية التي تقتضيها «الديموقراطية القبلية». أما عندما ابـذعرّ هؤلاء في الآفـاق، وأخذوا في الاهتـمام بمصالحهم الشخصيـة والاستقلال بـالأقـاليم، الشيء الذي جعل صاحب الدولة يلجأ إلى المرتزقة والموالي، فإن الوضعية تختلف: إن العلاقة بين صاحب الدولة وجنده المرتزقة تصبح، لا علاقة عصبية، علاقة تناصر وتعاضـد كما كـان الأمر أول الدولة مع عشيرته وأهل شوكته، بل تصبح علاقته بجنده عـلاقة المؤجـر بأجـرائه. وبمقدار ما تـزداد حاجـة صاحب الـدولة إليهم، بمقـدار ما يتقـوى مركـزهم ويتسع نفـوذهم ويصبحون خطراً على الدولة كلها.

إن الحروب الأهلية المستمرة، والجنود المرتزقة الذين يشتـطون في الطلب، ثم إن حيـاة الترف والنعيم التي لا يستطيع صاحب الدولة ولا حاشيته الاستغناء عنها، لكونها صارت لهم «خلقاً وجبلة» هذه الأمور كلها تحتـاج إلى المال، المـال الكثير. . . فمن أين لصـاحب الدولـة بهذا المال الذي لا تزداد الحاجة إليه إلا تفاقماً؟

نعم، هنـاك المغانم التي غنمتهـا الدولـة القائمـة من الدولـة السالفـة، والتي لا بد أن يكون الجيل الأول المؤسس للدولة قد ترك منها للجيل الثاني، لكونه كـان ما يـزال على «خلق البداوة» الذي يقتضي الاقتصـار في النفقات عـلى الضروري دون الكمالي. ولكن هـذه المغانم وما قد تتوفر عليه خزينة الدولة من عائدات الضرائب والجبايات والمغارم تنفذ في الطور الثاني من أطوار الدولة، طور العظمة والمجد وما يرافقه من استفحال الترف وتشييد القصور وتخليد الآثار. وإذن فإن الجيـل الثالث، جيـل الهرم، سيجـد خزائن الـدولة فـارغة أو تكـاد، فتقع الدولة في ضائقة مالية، يزيد في عمقها وخطورتها ما أشرنـا إليه من «استحكـام عوائـد الترف فيهم»، ومـا تتطلبـه الحروب الأهليـة من مصاريف بـالإضافـة إلى أعطيـات الجند المـرتـزقـة المشتطين في الطلب.

وأمام هذه الضائقة المالية الخانقة يضـطر صاحب الـدولة وحـاشيته وجنـوده إلى البحث عن مصادر أخرى، مصادر «غير طبيعيـة»، للحصول عـلى المال. ويعـدد ابن خلدون الطرق التي تلجأ إليها الدولة في هذه المرحلة من تطورها، قصد الحصول على المال كما يلي:

(١) الاكثـار من الضرائب والمغارم: والـزيادة عـلى المقدار الـذي تفرضـه الـدولـة من المكوس على المنتوجات والمبيعات، حيث يعمد صاحب الدولة إلى تكثير «الـوظائف والـوزائع على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم». ثم تتدرج الزيادة فيها «حتى تثقل المغـارم على الرعايا وتنهض».

على أن نهوض الرعايا سرعان ما يقاومه الجند، فتستمر المغـارم في الزيـادة «حتى تخرج عن حد الاعتدال جملة» فتذهب بذلك «غبطة الرعايـا في الاعتمار لـذهاب الأمـل في نفوسهم بقلة النفع» (ج ٢، ص ٦٦٨ - ٦٦٩).

(٢) المصادرات: وإذا تقاعس الناس عن العمل، وذهبت غبـطتهم في الاعتمار، قلت

محاصيل الضرائب وأصبحت الزيادة فيها لا تجدي شيئاً. وحينئذ يعمد صاحب الدولة إلى طريق ثانية للحصول على المال، طريق المصادرة العلنية المكشوفة.

والمصادرة أنواع وأشكال:

ـ منها مصادرة أصحاب الجاه لمن دونهم ممن نمت ثروتهم بالتجارة أو الامارة أو غيرهما. وذلك لأن «الحضري إذا عظم تموله، وكثر للعقار تأثله، وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليها الأمراء وغصوا به. ولما في طباع البشر من العدوان، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسون فيه ويتحيلون على ذلك بكل ممكن، حتى يحصلوه في ربقة حكم سلطاني وسبب من المؤاخذة ظاهرة، ينتزع به ماله» (ج ٣، ص ٨٧١).

ـ ومنها مصادرة صاحب الدولة للموظفين الذين أثروا بسبب وظائفهم، لأنه يعتبر نفسه «أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه وبجاههم فيصطلمها، وينتزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً، وواحداً بعد واحد، على نسبة رتبهم وتنكر الدولة لهم» (ج ٢، ص ٦٧٦). وكما يعمد صاحب الدولة إلى مصادرة أموال الموظفين الذين أثروا في عهد أسلافه، يعمد أيضاً إلى انتزاع ما بأيدي موظفيه هو، من الأموال التي حصلوا عليها «بكثرة الجباية وكونها بأيديهم، وبما اتسع لذلك من جاههم. فيتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية، وتفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض، للمنافسة والحقد، فتعم النكبات واحداً واحداً، إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم» (ج ٢، ص ٦٩٧.

(٣) احتكار التجارة وأنواع من التحايلات: ومن الأساليب التي تلتجأ إليها الدولة في هذا الطور، من أجل جمع المال، مضايقة التجار في تجارتهم، مضايقة تؤدي إلى افلاسهم حتماً. من هذه المضايقات الشبيهة بالمصادرات «شراء ما بأيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع (. . .) وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاق بالبضائع، وسائر السوقة وأهل الدكاكين في المآكل والفواكه، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات وتتوالى على الساعات، وتجحف برؤوس الأموال، ولا يجدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في جبرها بالأرباح[٤]، ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا، لأن عامته من البيع والشراء، وإذا كانت الأسواق عطلاً منها بطل معاشهم وتنقص جباية السلطان أو تفسد. . . ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة، ويتطرق هذا الخلل بالتدريج ولا يشعر به» (ج ٢، ص ٦٨٥).

---

(٤) يرى د. علي عبد الواحد وافي محقق المقدمة أنه لا بد أن يكون في هذه العبارة الغامضة سقط. ولذلك يقترح تصحيحها كما يلي: «لذهاب رؤوس الأموال والعجز عن جبرها بالأرباح».

ومن أنواع هذه المضايقات أيضاً «استحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية (. . .) فيأخذون (السلطان وحاشيته) في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرّض بها لحوالة الأسواق». وهذا يفسد على الرعية عيشها لأن «الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك، ومالُهُ أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد» ثم «إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا نَفاقَ البياعات، لما يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح شراء تلك البضائع، ولا يرضون في أثمانها إلا القِيَمَ وأزيد فيستوعبون في ذلك ناض أموالهم (الدرهم والدينار)، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضاً جامدة ويمكثون عطلاً من الادارة التي فيها كسبهم ومعاشهم. وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن (. . .) ويتعدد ذلك ويتكرر، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية: فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار، لا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها. فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش» (ج ٣، ص ٦٧٢ - ٦٧٣).

(٤) **الخدمة ومصادرة الأعمال**: يضاف إلى ذلك كله ما يعمد إليه صاحب الدولة وغيره من أصحاب الجاه من فرض الخدمة المجانية على الرعايا في جميع حاجاتهم «من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال من كسبه، وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه».

وهذا «من أشد الظلامات وأعظمها في افساد العمران». إن «تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق» يفسد الرزق، «لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران، فإذا مساعيهم وأعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم، بل لا مكاسب لهم سواها. . . فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرياً في معاشهم، بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو متمولهم، فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم جملة. وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة، فأدى ذلك إلى انتقاص العمران وتخريبه» (ج ٢، ص ٦٨٣ - ٦٨٤).

* * *

وعلى العموم ان سياسة صاحب الدولة وحاشيته في هذه المرحلة من مراحل تطور الدولة، سياسة مبنية على «العدوان على الناس في أموالهم». وهذا العدوان يذهب «بآمالهم في تحصيلها واكتسابها بما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك (. . .) والعمران ووفوره

ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب، كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وابذعرّ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها. فخفّ ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة» (ج ٢، ص ٦٨٠).

وهكذا يتضح أن الدولة يمكن أن تتلاشى تلقائياً عندما تعجز عجزاً كلياً عن السير، عندما يقعد أفراد رعيتها عن العمل، ويفر أصحاب الأموال بأموالهم، وتغادر القبائل أراضيها ومراعيها، ولا يبقى في إيالتها إلا مستضعف أو عاجز. حينئذ يضعف شأنها وتنخفض مواردها كلية فتصبح عبئاً على صاحبها، بل يصبح هو نفسه عبئاً ثقيلاً على نفسه، على امكاناته وقدراته فيترك الملك وينسحب أو يقتل. فتسقط الدولة ـ بمعنى سلطة العصبية الحاكمة التي تلاشت ـ ويبقى الأمر فوضى، ويكثر الهرج، وينقسم أهل العاصمة على أنفسهم، كل يتحزب ويتعصب لنفسه ولقريبه بالنسب أو بالصهر، فينصّب الأعيان أنفسهم أمراء وملوكاً، «وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعاظم أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب والأقطار والممالك، فينتحلون بها من الجلوس على السرير واتخاذ الآلة وإعداد المواكب للسير في أقطار البلد والتختم والحسبة والخطاب بالتهويل ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم لما انتحلوه من شارات الملك التي ليسوا لها بأهل، إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتحام بعض القرابات حتى صارت عصبية» (ج ٢، ص ٨٨٦)، وما هي من العصبية في شيء، إذ العصبية على الحقيقة لأهل القبائل والعشائر، لا لأهل المدينة وسكان الحضر.

* * *

يتضح مما سبق أن عبارة ابن خلدون المشهورة: «الحضارة مفسدة للعمران» تحمل معنى خاصاً:

١ ـ إن «العمران» المقصود هنا، ليس أي عمران، بل عمران العصبية الحاكمة المؤسسة للدولة. لقد كانت هذه العصبية عندما كانت تعيش في البادية، وأيام تأسيسها للدولة، جماعة بشرية واحدة مستقلة بأنسابها متميزة بنمط معيشتها، ملتحمة بعلاقات التعاون والتعاضد السائدة فيها. ولكنها عندما حققت غايتها من الملك والدولة، وارتمت في أحضان «الحضارة» بدخولها حياة المدينة، حياة الاختلاط والتنافس واختلاف المصالح، وتضارب الأهواء والمشارب، تفككت وحدتها، وانحلّ كيانها، وانهارت شخصيتها... وسقطت دولتها، وكان مآل أفرادها التقتيل والتشريد، أو الهرب والتنكر والالتصاق بالعصبيات الأخرى ثم الاندماج فيها: حدث هذا لعصبية بني الزبير وبني هاشم عندما تغلبت عليهما عصبية بني أمية، وحدث نفس الشيء للأمويين أنفسهم عندما انتصرت الدعوة العلوية العباسية على يد الفرس، فانحلّت قواهم، وتشتت جموعهم إلاّ ما كان من فريق منهم هاجر إلى الأندلس حيث أقاموا الدولة الأموية هناك. ونفس الشيء حصل كذلك للفرس عقب تغلب الأتراك عليهم. أما في

المغرب فإن عصبية الملثمين من صنهاجة الذين أقاموا الدولة المرابطية قد انحلت وتفرّق شملها عندما تغلبت عليها عصبية أهل مصمودة أصحاب الدولة الموحدية. ومثل ذلك حصل لهؤلاء، فما أن سقطت دولتهم حتى انقرض كيانهم ولم تقم لهم قائمة في المغرب الأقصى. أما في افريقية فقد انقرض الحفصيون بانقراض دولتهم. . . وهكذا دواليك.

٢ ـ هذا من حيث فساد مادة العمران، أي الكيان الاجتماعي الخاص بالعصبية الحاكمة. أما من حيث فساد صورة العمران الذي أقامته تلك العصبية، فإن سقوط دولتها يعني في الغالب تخريب آثارها العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بخراب عاصمتها وتشتت أهلها، وبعبارة موجزة انهيار حضارتها. ذلك لأن الدولة القائمة بعدها، تكون في أول طورها بدوية، «فتكون أحوال الدولة السابقة منكرة عند أهل الدولة الجديدة، ومستبشعة وقبيحة وخصوصاً أحوال الترف»، ذلك لأن «طبيعة الدولة المتجددة محو آثار الدولة السابقة» (ج ٣، ص ٨٨٢ ـ ٨٨٣). أما الرعايا فهم «تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق البداوة. إما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرهاً لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الأحوال» (ج ٣، ص ٩٨١).

لكن أهل هذه الدولة الناشئة لا يبقون محتفظين بـ «خشونة البداوة» إلى الأبد، بل سرعان ما «تنشأ لهم بالتدرج عوائد أخرى من الترف، فتكون عنها حضارة مستأنفة» (ج ٣، ص ٨٨٢). . . الحضارة التي ستفسد عمرانهم هم أيضاً. . .وهكذا دواليك.

نحن هنا إذن، أمام حركة دائرية، المسؤول عنها ليس العصبية، بل الترف الذي «يكسر من سورة العصبية»، و «الحضارة» التي تفسد مادة العمران وصورته. . . **إن ههنا «شيئاً لا يتحرك ولا يسير»!** لماذا لا يستمر الترف وهو الذي «يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها»؟ (ج ٢، ص ٤٩٢) لماذا لا تتصل الدولة ويتعاقب ملوكها باستمرار فترسخ الحضارة «باتصال الدولة ورسوخها»؟ (ج ٣، ص ٨٧١).

لعل في خاتمة هذه الدراسة ما سيلقي بعض الأضواء على هذه الأسئلة.

الفصل السادس عشر

وحدة الفكر الخلدوني ... والعامل الاقتصادي

قبل الانتقال إلى خاتمة هذه الدراسة، حيث سنحاول استخلاص النتائج النهائية للبحث، قد يكون من المفيد أن نقف وقفة قصيرة نطل أثناءها على ما استعرضناه وحللناه، في الفصول السالفة، من آراء ونظريات ضمّنها ابن خلدون مقدمته المشهورة، وجعل منها أهم المسائل التي يتناولها علمه الجديد بالدراسة والبحث.

١ ـ في اطار النظرية العامة

ولعل أولى النتائج التي أظهرتها لنا هذه الدراسة، هي وحدة الفكر الخلدوني، وتناسق أجزائه: إن جميع الأفكار والآراء التي أدلى بها ابن خلدون في فصول مقدمته، لها مكانها الخاص بها، في نسق تفكيره، في بناء نظريته العامة التي تدور حول الدولة باعتبارها تجسيداً لحركة التاريخ. وهكذا اتضح لنا أن أبحاث المقدمة التي يعتبرها بعض الباحثين «مباحث استطرادية» كالمقدمة السادسة «في حقيقة النبوة وأصناف المدركين للغيب»، والفصل الخاص بالخلافة ومتعلقاتها، والفصل الذي يتحدث فيه عن «المهدي المنتظر»، والفصل الذي يليه، وموضوعه «حدثان الدول والأمم»، وغير هذه وتلك من الفصول التي يجعلها البعض خارج نطاق «العقلانية الخلدونية»، اتضح لنا أن هذه المباحث كلها متصلة أوثق اتصال بالموضوع الأساسي، ونعني به: العصبية والدولة.

أ ـ حقاً إن العصبية هي الأساس الذي يقوم عليه التفسير الخلدوني لقيام الدول وسقوطها، وبالتالي لحركة التاريخ في الإسلام. ولكن بما أن هناك تأثيراً متبادلاً بين العصبية والدين، في تاريخ المجتمع العربي، كما يقرر ابن خلدون بقوة ووضوح، فلقد كان لزاماً عليه، وهو الذي ألزم نفسه بالنظر إلى وقائع العمران كما حدثت بالفعل، أن يبحث في أصل التأثير الروحي والاجتماعي للدين، فيشرح «حقيقة النبوة» ليبرهن على امكانية «إدراك الغيب»

وتفاوت البشر في هذه الامكانية، ويبين الصحيح منها من الكاذب، وما يكون لـذلك كله من نتائج تنعكس على حياة الأفراد وسلوكهم الشخصي والاجتماعي. إن بحثه في هذه المسائل هو في الحقيقة مقدمة لبيان تأثير العامل الديني بمعناه الواسع، في الفـاعليات الاجتـماعية، خـاصة منها فاعلية العصبية، تأثيراً أدى إلى جمع العصبيات العربية وقيام الدولـة الاسلاميـة، دولة الخلافة. وبما أن دولة الخـلافة هـذه، لم تطل إلا مـدة يسيرة من الـزمن، فلقد كـان عليه أن يبحث في تأثير العصبية على هذه الدولـة، مما جعلهـا تنقلب أخيراً إلى «ملك عضـوض». ولما كان الناس في عهـده، والعهود السـابقة لـه، يأملون وينتـظرون انبعاث «الحق» من جـديد، وقيام دولة الخـلافة مـرة أخرى، عـلى يد «المهـدي المنتظر»، وقـد أدى بهم هذا الانتـظار إلى الانشغال بـ «حدثان الدول» والتكهن بآمادها وآجالها، فقد كان عليه، وهو الذي ربط الدولة وأطـوارها، بـالعصبية وأحـوالها، أن يشرح امكـانية، أو عـدم امكانيـة، قيام هـذا «المهـدي المنتظر»، ومدى صحة أو عدم صحـة، التكهن بأعـمار الدول وأوقـات اضمحلالهـا وزوالها، مستنداً في ذلك كله إلى النظرية الأم، نظرية العصبية.

وهكـذا فإن آراء ابن خلدون في المسـائل المشـار إليها، ليست آراء «استـطرادية»، ولا أفكاراً مقصودة لذاتها، حتى نجعل منها «الجانب اللاعقـلاني» في تفكير ابن خلدون، بـل إنها تفسير و «تعليل» لوقائع عمرانية شهدها عصره والعصور السابقة لـه، وبالتالي كانت «عوارض ذاتية للعمران»، كان لا بد للعلم الجـديد أن يتنـاولها بـالدرس والتحليـل، ما دامت مهمتـه البحث في كل «ما يعرض للاجتماع الانساني بمقتضى طبعه» من الأمور والأحوال.

ب ـ هنـاك من الباحثين من يعمد إلى فصـل آراء ابن خلدون الاقتصاديـة، عن بقية آرائه الأخرى، ويجعلها موضوعاً لدراسة قائمة بذاتها، وكأن الرجل عالم من علماء الاقتصاد، أو أنه قد اهتم بالجانب الاقتصادي من النشاط البشري، اهتماماً خاصاً مستقلاً. وفي رأينا أنه على الرغم مما تتيحه عملية الفصل هـذه، من امكانيـة التعمق في ابراز أهميـة ملاحـظات ابن خلدون في الميدان الاقتصادي والمالي، فإنها عملية تنطوي على خطرين كبـيرين: تجزئـة الفكر الخلدوني أولاً، ثم المبالغة، ثانياً، في تقدير «آرائه الاقتصاديـة» بشكل يخـرج بها عن نـطاقها الذي وضعها فيه.

وكما رأينا في الفصول الأخيرة، فإن ما يمكن أن يوصف بأنه «آراء اقتصادية خلدونية»، مرتبط ارتباطاً عضوياً بنظريته في العصبية وفاعليتها، والدولة وأطوارها، فكيف يمكن الحديث إذن عن آراء اقتصادية لابن خلدون، في حين أن الرجل إنما كان يصف ما يحصل للدولة عند بدايتها، وما يحدث لها وفيها أثناء بلوغها طور عظمتها، وحين دخـولها مـرحلة هرمهـا ووقت اضمحـلالها؟ إن آراء ابن خلدون الاقتصـادية ـ إذا جـاز هذا التعبـير ـ مـرتبـطة ارتبـاطـاً لا انفصـام له بنـظريته العـامة، في العصبيـة والدولـة. ومن ثمة فـإن دراستها يجب أن تتم ـ في نظرنا ـ في إطار هذه النظرية ذاتها.

ج ـ بعض الباحثين ينحون منحى آخر، فيعمدون إلى تخصيص دراسات مستقلة لآراء ابن خلدون في «التربية والتعليم».

والحقيقة - فيما نرى - أن ابن خلدون لم تكن له نظرية خاصة به في هذا الموضوع، فهو في هذا الميدان، إمّا يصف طرق التعليم السائدة في عصره، واختلافها باختلاف العمران في الدول الاسلامية إلى عهده، رابطاً وصفه هذا، باختلاف أحوال العمران في طور البداوة، عنها في طور الحضارة، وإما يتحدث بإيجاز، هنا وهناك، عما يجب أن يكون عليه منهج التعليم. وفي هذا المجال نجده - في الغالب - ينقل عن أسلافه مفكري الإسلام خاصة منهم الغزالي والقاضي أبا بكر بن العربي (ج ٤، ص ١٢٤٢)، بل إنه ينقل عن أرسطو دون أن يذكر اسمه. وهكذا فإذا كان لا بد من دراسة هذه الآراء، فلندرسها منسوبة إلى أصحابها، ومن خلال مؤلفاتهم[1].

على أن الذي حمل ابن خلدون على ذكر هذه الموضوعات وأمثالها، في مقدمته، هو ما يقرره من أن «التعليم والعلم من جملة الصنائع» و«أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة... والسبب في ذلك هو أن تعليم العلم... من جملة الصنائع... وأن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش...» (ج ٣، ص ٩٩٠). فالمسألة بالنسبة إليه هنا داخلة في نطاق «ما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال» نتيجة دخول الدولة طور الحضارة والترف، ومن ثمة فهي ذات صلة وثيقة بنظريته العامة في العصبية والدولة، مثلها في ذلك مثل تطور اللغة وآدابها، وظهور الموشحات والزجل الشعبي.

٢ - نقطة البداية والنهاية

والنتيجة الثانية التي نريد تأكيدها هنا، هي أن علم العمران الذي جعل صاحبه موضوعاً له: «الاجتماع الانساني... وما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى...» مثل التوحّش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال...» هذا العلم، لا يهدف في الحقيقة إلى دراسة المجتمع البشري بهذا الشكل الواسع الشامل، دراسة سوسيولوجية محضاً، بل إن الغرض الأساسي منه، والمحور الرئيسي الذي تدور حوله مسائله ومباحثه، هو بيان: «أحوال مبادىء الدول ومراتبها... وأسباب تزاحمها أو تعاقبها... وعلة الوقوف عند غايتها...» مما جعل منه «علماً» أقرب إلى نوع من فلسفة التاريخ، على الرغم من ضعف إطاره الفلسفي، وخلوه من أي أساس ميتافيزيقي.

لقد ابتعد ابن خلدون عن كل أساس ميتافيزيقي في «فلسفته التاريخية»، لينصرف إلى تشييد علمه الجديد، على أساس واقعة اجتماعية، كانت طاغية ملموسة في عصره، واقعة الرابطة العصبية.

---

(١) يمكن مقارنة آراء ابن خلدون في التعليم وطرقه مع آراء من سبقوه من مفكري الاسلام خاصة منهم الغزالي، من خلال النصوص التي أوردها د. شلبي في كتابه القيم: تاريخ التربية الاسلامية.

وكما رأينا خلال الفصول الماضية، فإن «الخاتم السحري» الذي فسّر به ابن خلدون ما كان يملك عليه اهتمامه من كيفية بداية الدول، وأسباب عظمتها ومجدها، وعوامل انحطاطها واضمحلالها، هو العصبية، والعصبية وحدها.

وهكذا فإن «مبدأ» قيام الدولة إنما هو العصبية القوية المطالبة: «فبهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها» (ج ٢، ص ٤٦٤). كما أن مراتب الدول واتساع ايالتها مرهون بقوة العصبية «التي إنما هي بكثرة العدد ووفوره» ولذلك كان «عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها، على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة» (ج ٢، ص ٤٧٤)، وكانت «آثارها كلها على نسبة قوتها في أصلها» (ج ٢، ص ٤٩٦). أضف إلى ذلك أن السر في «تزاحم الدول» راجع إلى «أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها. . . والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها» (ج ٢، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣)، أي لا بد أن ينتهي تأثير هذه القوة إلى نهاية يقف عندها.

ليس هذا فحسب، بل إن السبب في تعاقب الدول، في قيام ممالك وسقوط أخرى، مرتبط بالعصبية أيضاً. وهكذا فـ«الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» (ج ٢، ص ٤٨٥) لا تتعداها، «لأن عمر الحادث ـ أي الموجود المحدث ـ من قوة مزاجه ومزاج الدولة إنما هو العصبية» (ج ٢، ص ٤٧٥). وإذا فسد المزاج، وهو هنا العصبية، فسدت الدولة حتماً وتداعت إلى السقوط والانهيار التام لتترك الميدان لقيام دولة جديدة بعصبية جديدة قوية.

وعلى الرغم مما في هذه الآراء من جدة وطرافة، وعلى الرغم من الدور الخطير، الذي لا ينكر، والذي يعزوه ابن خلدون للعصبية، عند تحليله لحوادث التاريخ الاسلامي مشرقاً ومغرباً، فإن هذه النظرية لا تخلو من نقاط غامضة، بل إنها بمقدار ما تنتزع الاعجاب، بمقدار ما تطرح من إشكالات وتثير من تساؤلات.

لقد تساءلنا من قبل، كيف ولماذا تنقلب العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة قبلية إلى قوة سياسية للمواجهة والمطالبة، والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟ ثم تساءلنا بعد ذلك لماذا تفسد العصبية بمجرد تحقيق غايتها من الملك والسلطان؟ ولماذا «تفسد» الدولة وتهزم بفساد العصبية؟

وفي كل مرة حاولنا فيها تلمس الجواب عن سؤال من هذه الأسئلة، استناداً إلى تحليلات ابن خلدون نفسه، كنا نصطدم بحقيقة هامة، وهي أن العصبية في الحقيقة، لا تعدو أن تكون اطاراً تنظيمياً تلتئم فيه فاعليات البدو، وتنتظم داخله العلاقات في المجتمع القبلي الذي لا يفرق بين أهله إلا الانتساب إلى هذه العصبية أو تلك. أما الوقود المحرِّك لتلك الفاعليات والعلاقات، فهو شي آخر غير التعصب للنسب أو ما في معناه، **انه التهديد الذي تتعرض له المصلحة المشتركة للعصبية**، والذي يعرّض كيانها للخطر، عندما يتعلق الأمر بالصراعات القبلية المحضة. أما عندما تتطور هذه الصراعات، بفعل هذا العامل أو

ذلك، إلى الطمع في «الحضارة» والتمدن الذي هو «غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها» (ج ٢، ص ٤١٣)، فإن الوقود المحرّك لفاعليات البدو، التي تكتسي حينئذ صبغة سياسية واضحة، هو ما يتراءى لهم من امكانية الحصول على «خصب العيش والتفنن في الترف والنعيم»، وهكذا تلتحم عصبياتهم وتصبح «الغاية التي تجري إليها هي الملك». . . «فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها، وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها» (ج ٢، ص ٤٤٠).

وهنا تبدأ «الدورة العصبية» سيرها:

تبدأ الدولة قوية متماسكة، لأن الأنا العصبي مسيطر على الأنا الشخصي، لأن المصلحة المشتركة للعصبية الحاكمة تسيطر على المصالح الشخصية التي لم تأخذ في التبلور بعد، ولأن العلاقات السائدة داخل هذه العصبية المؤسسة للدولة هي علاقات «المساهمة والمشاركة» في الفوائد المادية والمعنوية، في «الجاه المفيد للمال». إنها نفس العلاقات التي مكنتها من الانتصار في «جريها نحو الملك»، وهي علاقات تعاون وتضامن وتناصر.

ولكن ما أن تستقر الدولة ويبدأ أهلها بمختلف فئاتهم في استثمار الملك الذي تعاونوا جميعاً على تحقيقه، وفي جني ثمرات الجاه الذي حصلوا عليه بسيوفهم ورماحهم، حتى تبدأ تلك العلاقات في التفكك والانحلال، فيحل التنافس والصراع محل التناصر والتعاضد، ويستمر ذلك إلى أن ينتهي بهم الأمر إلى فساد عصبيتهم جملة فيكثر الثوار والمطالبون، ومعظمهم من صفوفهم وفروع عصبيتهم، وحينئذ يستبد رئيس العصبة المنحلة بالأمر «ويأتي خلق التأله الذي في البشر»، وينقلب حكمه إلى «ملك مستبد» ويعمد إلى الموالي والمرتزقة يضرب بهم زعماء عصبيته ورؤساء العصبيات الأخرى التي كانت من قبل متحالفة معها، والتي صارت الآن تشق عصا الطاعة، الواحدة تلو الأخرى، مائلة نحو هذا المطالب تارة، ومنحازة نحو هذا الثائر تارة أخرى. وتكون النتيجة سقوط صاحب الدولة تحت رحمة هؤلاء الجند الذين يشتطون في الطلب، طلب المال بالخصوص، مع ما يرافق ذلك من قلة الموارد والجبايات وكثرة الخرج والنفقات بسبب عوائد الترف التي استحكمت، فتقع الدولة في ضائقة مالية تنتهي بها إلى الإفلاس، وبالتالي إلى الانحلال والهرم والاضمحلال. وحينئذ يتهيأ ظرف «ثوري» جديد يغري العصبيات الأخرى بالجري وراء غايتها من الملك والسلطان فالترف والنعيم. . . وهكذا دواليك.

وإذن فإن نقطة النهاية والبداية معاً، هي هذا الترف والنعيم، هذه «الحضارة» المفسدة للعمران: «الحضارة» تستهوي البدو فتلتحم عصبياتهم للجري نحوها و «الحضارة» تفسد طباع البدو فتنكسر عصبيتهم ويختل عمرانهم وتسقط دولتهم.

هنا يكمن رأس المشكل: **إن الدولة تهرم وتسقط لا لأن عصبية جديدة قامت مطالبة بالملك فغلبتها، بل إن هذه العصبية الجديدة إنما تقوم بالمطالبة لأن الدولة القائمة هرمت وتداعت إلى السقوط. إن هرم الدولة ليس نتيجة لفساد عصبيتها وكثرة الخارجين عليها، بل**

إنه هو نفسه السبب في كل ذلـك. أما علة هـذا الهرم فهـو ليس شيئاً آخـر غير «الحضـارة» بالذات.

من هنا يجب أن نتلمس الحل لتلك المشكلة التي طرحناهـا في التمهيد الـذي قدمنـا به لهذا القسم، والتي كنا قد صغناها في السؤال التالي: لماذا كانت حـركة التـاريخ التي جسّـدها ابن خلدون في الانتقـال من البداوة إلى الحضـارة عـبر الـدولـة، حـركـة دوريـة، لا حـركـة مستقيمة؟

٣ ـ الصراع العصبي. . . والعامل الاقتصادي

إن الجواب الذي يقـدمه لنـا ظاهـر نصوص المقـدمة يتلخص في أن «الـدولة بـالحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنما هي العصبية والشوكـة»، وهذا يعني أن القـوة الذاتيـة للعصبية هي المسؤولـة عن قيام الـدول وسقوطهـا، عن اتساع رقعتهـا وزوال نفوذهـا، وبالتـالي فـإن العصبية هي المحرّك الفعلي للتاريخ، وإنها هي التي تحدّد مجراه ومسيرته. ولكننا عندما أخـذنا في تحليل آراء ابن خلدون في العصبية والدولة، تبين لنا أن هناك عاملاً آخر هاماً، ذا صبغـة اقتصادية واضحة يجب ادخالـه في الحساب، وإلا بقينـا ندور مـع «الدورة العصبيـة» من غير جدوى.

غير أنه يجب أن لا ننساق هنا، ونحن نؤكد أهمية إبراز ابن خلدون للعامل الاقتصادي في سياق تحليله للصراع العصبي، إلى تأويل آرائه تأويلاً لا يتفق مع تصور صـاحب المقدمـة لـلأمور. ذلـك لأنـه عـلى الـرغم من إبـرازه لأثـر العـامـل الاقتصـادي في بعض الـظواهـر الاجتماعية، فإنه لم يتخذ منه العامل الحـاسم. **إن العامـل الاقتصادي عنـد ابن خلدون ليس دوماً سبباً، بل قد يكون كذلك كما هو الشأن بـالنسبة إلى بعض مـظاهر البـداوة والحضارة، كما قد يكون نتيجة كما هو الأمر بالنسبة إلى السلطة.** إن السلطة عند صاحب المقدمـة ليست نتيجـة السيطرة الاقتصـادية، بـل إن السيطرة الاقتصـادية أو الـثروة على العمـوم هي نتيجـة للسلطة أي لقوة العصبية الحاكمة.

وإذا كـان ابن خلدون يعـزو للخصب والجـوع تـأثيـراً واضحـاً في السلوك والـوعي والتفكـير، فإن مسلك هـذا التأثـير إلى وعي الانسان يـأخذ طـريقه إليـه عن طـريق جسمـه مباشرة: «إن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوبتها، تولـد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد أقطارها في غـير نسبة. ويتبـع ذلك انكسـاف الألوان وقبـح الأشكال من كثرة اللحم. . . وتغطي الرطوبات على الأذهـان والأفكار بمـا يصعد إلى الـدماغ من أبخـرتها الرديئة فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال «جملة». (ج ١، ص ٤٩٥). وكما لا يخفى فإن هذا تفسير مستمد من طبيعيات عصره ولا علاقة له بالصراع الاجتماعي.

أضف إلى ذلك أن تفكير ابن خلدون، على الرغم من جدته وطرافة الموضوعـات التي انشغل بها، كان يخضع لقوالب التفكير القديم ـ كما شرحنا آنفاً ـ فالمسألة بالنسبة إليه، مسألة

(طبع) لا مسألة ديالكتيك مادي أو صراع بين المتناقضات. إن هذه الطبائع أو العوارض الذاتية للعمران، ليست نتيجة ترابط بين السبب والمسبب أو بين القضية ونقيضها، بل هي عبارة عن الكيفية التي أجرى بها الله «العادة» هذه العادة التي استقرت وأصبحت «طبائع» للعمران تسير بمقتضاها الحياة البشرية.

وهكذا يتضح لنا أنه من الشطط والتعسّف في التأويل القول بأن ابن خلدون كان من روّاد المادية التاريخية[٢]. والحق أنه لا تحليلات ابن خلدون، ولا ظروف عصره الاجتماعية منها والاقتصادية، ولا منطق التفكير السائد آنئذ، لا شيء من ذلك يسمح لنا بمثل هذا الاستنتاج. إن الصراع الاجتماعي أيام ابن خلدون، وخاصة في المجتمع الذي عاش فيه واتخذه موضوعاً لدراسته، مجتمع المغرب العربي في القرن الرابع عشر الميلادي، لم يكن صراعاً طبقياً، إن الاقتصاد آنئذ لم يكن من القوة بحيث يطغى على العلاقات الاجتماعية ذات الطابع غير الاقتصادي، وكما يقول جورج لوكاش: إن الاقتصاد في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يكن قد وصل بعد إلى مستوى «الكائن ـ من أجل ـ ذاته» L'être-pour-soi ومن أجل ذلك فإن «الوعي الطبقي لم يكن قادراً بسبب من طبيعته ذاتها. لا على الظهور بمظهر واضح، ولا على التأثير بوعي في الحوادث التاريخية». إن الشيء الواضح في هذه المجتمعات ليس انقسامها إلى طبقات، بل إلى «عصبات»، بالمعنى الواسع للكلمة (عصبات قبلية، جماعات حرفية ومهنية... الخ)، ومن ثمة فإن الوعي بالانتماء إلى إحدى هذه «العصبات» كان وحده السائد: «إن الوعي «العصبي» (Conxience d'état) باعتباره عاملاً تاريخياً ملموساً يخفي ويقنّع Masque الوعي الطبقي ويمنعه حتى من إظهار نفسه»[٣].

إن أصالة ابن خلدون ليست، في نظرنا، راجعة إلى كونه كان من رواد المادية التاريخية، الشيء الذي يتناقض مع المادية التاريخية نفسها باعتبارها نظرية الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية، بل إنها تعود بالدرجة الأولى إلى كونه استطاع أن يربط بقوة بين العصبية وبين الشروط الموضوعية اللازمة لفاعليتها السياسية، وهي شروط ذات طابع اقتصادي واضح. إن ابن خلدون لم يفسر الحوادث التاريخية في الاسلام بالتعصب القبلي المجرد، ولا بالعامل الاقتصادي وحده، بل إنه وسع مفهوم العصبية ليدرج فيه مجموعة متنوعة من العلاقات والترابطات والفاعليات البشرية الناجمة، ليس عن النسب أو ما في معناه وحسب، بل تلك التي ترجع أيضاً إلى العلاقات الاقتصادية وأنواع الصراع الذي يستهدف الحصول على مستوى من العيش أحسن.

* * *

لقد أبرز ابن خلدون العامل الاقتصادي في تحليلاته، ولكنه لم يوضح طبيعة هذا

---

(٢) من الباحثين الذين يرون هذا الرأي ايف لاكوست في كتابه:

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers - monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 201 ff.

(٣) György Lukacs, *Histoire et conscience de classe; essai de dialectique,* traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Arguments; 1 (Paris: Minuit, [1960]), pp. 81-82.

العامل ولا حقيقة الدور الذي يلعبه في سياق الأحداث التي جعلها موضوعاً لدراسته، لسبب رئيسي وهو أن هذا الدور نفسه لم يكن واضحاً ولا متبلوراً. إن التناقض الأساسي الذي تقدمه لنا تحليلات صاحب المقدمة، ليس من نوع التناقض بين جماعية الانتاج والملكية الفردية لوسائله، بل انه تناقض آخر له خصوصيته، التناقض بين «خشونة البداوة» و«رقة الحضارة». هذا التناقض الذي تلعب فيه «الحضارة المفسدة للعمران» الدور الرئيسي.

إن حياة الترف والنعيم تفكك ذلك الالتحام الذي كان الأصل في قيام العصبية بالمواجهة والمطالبة، وهو التحام فرضته عليها ظروف معاشية معينة، بل نمط في الحياة خاص، هو «خشونة البداوة».

وهكذا فالعمران البدوي الذي يقوم على البساطة والاقتصار على الضروري من العيش من جهة، وعلى التعاون والتعاضد وتقديم المصلحة العامة المشتركة على المصالح الشخصية الخاصة من جهة أخرى، والذي منه وفيه قامت العصبة الثائرة المؤسسة للدولة، إن هذا العمران، أو هذا النمط من الحياة، سرعان ما تختفي أسسه، فمعالمه، بعد توطيد الدولة، لتجد العصبية الحاكمة نفسها، بين عشية وضحاها، أمام نمط من الحياة، جديد، هو العمران الحضري.

وفي خضم هذه الحياة الجديدة، حياة الترف والنعيم، تنشأ أجيال العصبية المؤسسة للدولة، بعيدة عن خشونة البداوة، فترث الملك والدولة، ولكنها لا ترث المقومات والدعائم الأساسية التي قاما عليها، من عصبية وشوكة، والتحام وتعاضد، وقدرة على تحمل المشاق، واستعداد دائم لفرض سيطرة الدولة وارساء قواعد حكمها، ومن ثمة سرعان ما تجد نفسها عاجزة عن الاحتفاظ بدولتها قوية موحدة كما نشأت، في مجتمع يفتقد الوحدة والانسجام، مجتمع الوحدات القبلية المتنافسة المنعزلة، شبه المغلوقة على نفسها، والتي تتحين الفرص لإعلان استقلالها أولاً، ثم المطالبة بالملك والدولة، إذا كانت الظروف مواتية، فتبدأ «الدورة» من جديد. . .

إن «الدورة العصبية» هي قيام دولة وسقوط أخرى داخل تجمع عصبي يرتبط بعصبية عامة واحدة: الدولة الجديدة تنشأ عندما تسقط الدولة القديمة في أزمة اقتصادية خانقة. وهذه الدولة الجديدة نفسها تهرم فتسقط عندما تجد نفسها هي الأخرى غارقة في أزمة مماثلة لا مناص منها ولا مخرج من ضائقتها.

فما هي بالضبط حقيقة هذه الأزمة؟ وما هي طبيعة هذا التناقض؟ إن ابن خلدون لا يقدم لنا جواباً واضحاً صريحاً عن هذا السؤال. . . بل إنه لا يطرح المشكل على هذا النحو، فالمسألة عنده مسألة «طبع» عمراني. ولكن آراءه وتحليلاته التي أدت بنا إلى طرح المشكلة على هذا الشكل، تقدم لنا عناصر مهمة، عناصر أبرزناها في الصفحات الماضية تمكننا من تلمس الجواب عن هذا السؤال الهام، وبالتالي تجعل في امكاننا رسم الخطوط الكبرى لما يمكن أن نطلق عليه: «معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي»، هذه المعالم التي سنحاول إبرازها في الصفحات التالية.

خاتمة

معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

١ ـ عود على بدء

حاولنا في الفصول الماضية أن نستعرض ونحلل مجمل آراء ابن خلدون في ما أسماه: «العمران البشري». ولعل القارىء يلاحظ أننا قد حرصنا أشد الحرص على أن يكون تحليلنا لما ورد في «المقدمة» من أفكار ونظريات، مقتصراً على شرح الغامض منها وتصنيفها تصنيفاً يساعد على ابراز وحدتها، وبيان ترابطها وتكاملها، متجنبين قدر الإمكان الإسراف في التأويل أو الاستنتاج. وكل ما نرجوه هو أن نكون قد تمكّنا من تجنّب ذلك الخطأ الذي أشرنا إليه في مدخل هذه الدراسة، وهو الانسياق اللامقصود، مع استنتاجات بعيدة، قد لا يكون لها من أساس إلا جملة أو فقرة وردت في المقدمة كجزء من كل، لا كفكرة أو نظرية قائمة الذات. وتلك ظاهرة ترجع في الغالب إلى الرؤية غير الواضحة ولا الكاملة، الرؤية التي تخفي فيها الشجرة الواحدة، الغابة بأشجارها وأزهارها، بأدغالها، وفجواتها، وبعبارة أخرى، بكامل «صيغتها».

لقد كان ابن خلدون مؤرخاً، وأكثر من ذلك كان مفلسف تاريخ. وعلى مدى تمكننا من استيعاب الفكر الخلدوني بكليته، في ترابطه وتماسكه، يتوقف فهمنا للتفسير الذي يقترحه للتاريخ الإسلامي، أو على الأقل للعناصر الأساسية التي يقوم عليها مثل هذا التفسير.

إن الاحتفاظ للفكر الخلدوني بهويته الخاصة، بطابعه الخاص، ضرورة تفرضها المنهجية العلمية. ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من أن يعمد الباحث في نهاية المطاف إلى استخلاص النتائج التي قد تلقي بعض الأضواء ليس على الماضي فقط، بل على الحاضر أيضاً. وهذا في نظري طبيعي تماماً، بل إنه في الحقيقة والواقع، الهدف النهائي والأخير من كل بحث أو دراسة من هذا القبيل. وإذا كنا ندعي أحياناً أننا ندرس التاريخ، سواء تاريخ الأفكار أو الحوادث، من أجل المعرفة لذاتها، فإننا في الحقيقة إنما نخفي أو نتجاهل، بقصد أو بدون

قصـد، عنصراً هـاماً، من العنـاصر التي تدفعنـا إلى دراسته ألا وهـو: اهتمامـاتنا المعـاصرة، ومشاغلنا الراهنة.

وهذه الحقيقة كما تنطبق علينا نحن، تنطبق أيضـاً على ابن خلدون نفسـه. إن صاحب «كتاب العبر» لم يعمد إلى كتابـة التاريخ، بل إلى اعـادة كتابتـه، لمجرد الصـدفة، أو بـدافع التسلية، أو فقط، من أجل تسجيل أخبار الدول «ونسقها نسقاً». بل لقد كان الدافع لـه إلى اعـادة كتابـة التاريـخ، والانكباب عـلى تفسير حـوادثه، وتعليـل منعطفـاته، أكـثر من ذلـك وأعمق.

لقد اندفع إلى التاريخ يستفتيه، وإلى الأحداث الماضية يستنطقها، تحت ضغط الحاضر الـذي عاشه، حاضره الشخصي وحاضر دول الإسلام في عصره. لقد عانى تجربة مرة، ولكنه بـدلاً من أن يبقى سجين هـذه التجربـة، راح يبحث في تجـربـة العصر عما قـد يشرحهـا أو يـبررها، وهـذه بدورهـا دفعته إلى التـاريخ، لأنها ليست في واقـع الأمر إلا امتـداداً للتجربـة الكبرى، تجربة الحضارة العربية الاسلامية. ولكن ابن خلدون الذي استطاع أن يقفـز بوعيـه من ذاتية وقائع حياته، إلى موضوعية وقائع العصر وأحداث التاريخ، لم يستطع أن يتحرر من العنصر المأساوي في تجربته. بل لقد رافق نظرته إلى الحـاضر والماضي معـاً، مما كـان له أكـبر الأثـر في توجيـه أبحاثـه وصوغ اهتـمامه. وهكـذا، فعندمـا أطل من قلعـة ابن سلامـة، على القرون السبعة التي خلت إلى عهده من تاريخ الإسلام، استبـد بناظـره ذلك الـواقع الممـزق الذي آلت إليه دول العرب وحضارتهم: حوادث متلاحقة متزاحمة، متداخلة متشابكة، معـالم الانهيار في مختلف الميادين، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فتسـاءل عن السر في ذلك، تساءل عن أسباب قيام الدول وسقوطها، عن عوامل تزاحمهـا وتعاقبهـا، بل إنـه ربط الحاضر بالماضي في هذه النظرة ذاتها، فطرح مشكل الحضارة الاسلامية كلها، ونظر هكذا إلى الأجزاء من خلال الكل، وحاول أن يجد تفسيراً لهذا «الكل» من خلال دراسة الأجزاء.

لماذا انهارت الحضارة العربية الاسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد؟ ذلـك هو الإطار العام لتأمـلات ابن خلدون، وذلك أيضـاً ما يشكّـل جانبـاً من جوانب اهتـمامات الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر.

ولكن إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على ما ورد في المقدمة من آراء ونظريات؟ وهل يجوز لنـا أن نأخـذ الأفكار التي استقـاها ابن خلدون من واقـع عصره، وظروف تجـربته الخـاصـة فنعممها على التاريخ الاسلامي كله؟

* * *

كثيراً ما أخذ الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية، عـلى صاحب المقـدمة، اعتـماده على «استقراء ناقص» ومحدود، في صياغة نـظرياتـه التي أرادها أن تكـون شاملة عـامة. لقـد اقتصر ابن خلدون ـ في نـظر هؤلاء ـ على مـلاحظة أحـداث معينة من التـاريـخ الاسـلامي، تاريخ المغرب العربي على الخصوص، وبدلاً من أن يحصر نتائج ملاحظاته في إطـارها الـزماني

والمكاني، راح يعممها، ويجعل منها قانوناً عاماً يتحكم في الصيرورة التاريخية بكامل أبعـادها. و «ذلك خطأ منهجي كبير كما لا يخفى».

ويؤيد هؤلاء الباحثون دعواهم هذه بأن ابن خلدون نفسه قد أشار بوضوح إلى أنه كان ينـوي، فقط، التأريـخ للقطر المغـربي وحده «دون مـا سواه من الأقـطار لعدم إطـلاعي على أحوال المشرق وأممه، ولأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه» (ج ١، ص ٤٠٦).

وفي رأينا أن هذه الدعوى، على وجاهتها، مردودة. وذلك للاعتبارات التالية:

أ ـ إن تـأكيد ابن خلدون عـلى أن مشروعـه كـان مقتصـراً أول الأمـر عـلى التـأريـخ للمغرب دون المشرق، لجهله «أحوال المشرق وأممه»، لا يعني أنه كـان غير مـطلع على تـاريخ الاسلام في عهوده الرئيسية (الخلفاء، الأمويـون، العباسيـون). بل إنمـا يعني فقط، وهذا مـا أراد التعبير عنه، ان تاريخ المشرق، **المعاصر له**، كان غير واضح لديه بما فيه الكفاية، عندمـا اعتزم تنفيذ مشروعه قبل رحيله إلى المشرق. وقد كانت رحلته إلى المشرق فرصة مكنته، ليس من الاطلاع على تفاصيل الأحداث الماضية، فذلك ما كان مطلعـاً عليه، بـل مكنته فقط من التأريخ لأحداثه المعاصرة له. وهذا ما يشير إليه بوضوح حيث يقـول: «ثم كانت الـرحلة إلى المشرق (...) **فأفدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيها ملكوه من الأقـطار**، وأتبعت بهـا مـا كتبتـه في تلك الأسـطار، وأدرجتهـا في ذكـر المعـاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الضواحي» (ج ١، ص ٣٥٦).

إن الأمر هنا يتعلق إذن بـالأحداث التي شهـدها الشرق في عصر ابن خلدون، (ملوك العجم، دول الترك...) ولا يتعلق قط بالتاريخ الاسلامي جملة، هذا التـاريخ الـذي اطلع عليه اطلاعاً واسعاً قبل كتابته المقدمة من خلال مؤلفات المسعودي والطبري وغيرهمـا من كبار المؤرخين الذين سبقوه.

ب ـ حقاً إن نظريات ابن خلدون تحمل بشكـل بارز طـابع العصر الـذي عاش فيـه، وبصفة خاصة طابع الأحداث التي شارك فيها أو لمسها عن قرب. ولكن هـذا لا يكفي مبرراً في الطعن في عمومية نظرياته، وتغطيتها لحوادث التاريخ الاسلامي إلى عهده. إن الدور الهام الذي يعزوه ابن خلدون إلى البدو الرحل، أولئك الذين سمّاهم بـ «العرب ومن في معناهم»، لم يكن ظاهرة خاصة لا بالقرن الثامن الهجري فقط، ولا بإفريقيا الشماليـة فقط. لقد بـدأت تحركات البدو الرحل، هؤلاء، منذ القرن الخامس الهجري في شرق العالم الاسلامي وغربه: (قبائل الملثمين من صنهاجة وقبائل زناتة في الغرب الاسلامي، وقبائل بني هلال وبني سليم، وقبائل المغول والتتر، ثم القبائل التركية في المشرق...)، وهي تحركات مشابهة إلى حـد كبير لتحركات القبائل العربية في عهد الفتوح، عصر الخلفاء والأمويين. وبالجملة يمكن القـول إن الدور الذي لعبه البدو، في أيام ابن خلدون، هو نفس الدور الذي قاموا بـه خلال العصـور الاسـلامية كلهـا، لقد كـان هؤلاء هم العنصر الأكثر فعـالية في التـاريخ العـربي منـذ البعثـة المحمدية إلى عصر الانحطاط.

ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يستطيع بسهولة الاستشهاد بأحداث التاريخ الاسلامي السابقة لعصره، بمثل ما يستشهد بالوقائع التي عاصرها، أو التي عرفها المغرب العربي قبل عصره بقرون. أضف إلى ذلك أن مناقشة صاحبنا للمؤرخين قبله، كانت تدور حول وقائع «قديمة» تنتمي إلى العصور الاسلامية الأولى، كل ذلك لا يدع مجالاً للشك في أن ابن خلدون قد استقى آراءه ونظرياته، ليس فقط من أحداث عصره، بل أيضاً من مطالعاته كتب التاريخ، وتأملاته فيما تحكيه من أخبار، وترويه من وقائع وأحداث. وهذا ما يؤكده هو نفسه إذ يقول: «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم، . . . أنشأت في التاريخ كتاباً . . .».

ج - إن النقص الذي يلاحظ في تحليلات ابن خلدون ليس نقصاً في الاستقراء، إلا إذا جاز لنا أن نطالبه بتوسيع مجال بحثه إلى تاريخ الأمم والدول الذي كان مجهولاً عند المسلمين عامة أو على الأقل لم يكونوا يهتمون به (تاريخ اليونان، تاريخ الرومان. . .) وهذا مأخذ لا يجوز لنا تسجيله إلا إذا نظرنا إلى آرائه باعتبارها تشكل فلسفة للتاريخ بالمعنى الحديث، وهذا شيء شجبناه من قبل. فإبن خلدون لم يكن فيلسوف تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان فقط مفلسف تاريخ معين، هو تاريخ الاسلام إلى عهده.

وفي رأينا، فإن العيب الأساسي في أبحاث ابن خلدون هو ذلك العنصر الذاتي الذي لم يستطع التحرر منه، الذي صبغ نظرته إلى التاريخ الاسلامي بتلك الصبغة المأساوية التي أشرنا إليها. ومع ذلك فإن نظريات صاحب المقدمة تعكس جانباً مهماً من جوانب تاريخ الاسلام وحضارته، جانباً لا يجوز إغفاله ولا التقليل من أهميته.

إن أهمية آراء ابن خلدون، ليست في كونها تقدم نظرية كاملة في التاريخ الاسلامي. فمثل هذه النظرية، وإن وجدت، لا بد أن تحتاج يوماً إلى تكملة أو تعديل. فالتطور التاريخي وتقدم الأبحاث يفرضان ذلك. إن أهمية مقدمة ابن خلدون بالنسبة الى الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر كامنة في كونها شهادة ثمينة تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام، هذه العوامل التي يقوم عليها، ويجب أن يقوم عليها، كل فهم أو تفسير أو «تنظير» للتاريخ العربي.

٢ - العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام

نحن إذن أمام شهادة يجب استنطاقها، وأمام أفكار يجب التفكير فيها من جديد، إذا ما أردنا أن نُكَوِّن لأنفسنا نظرية في تاريخنا وحضارتنا. فما هو مضمون هذه الشهادة؟ وما هي الآفاق الجديدة التي تكشف عنها؟

تشير هذه الشهادة، كما لاحظنا ذلك سابقاً في أماكن متفرقة، إلى أن ثمة ثلاثة عوامل أساسية يعتبرها ابن خلدون، مجتمعة متفاعلة، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الاسلام، وهذه العوامل هي: عامل ايديولوجي، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي. فلنفصل القول في هذه العوامل لنرى الدور الذي يعزوه لكل منها، في إطار تداخلها وتشابكها.

ـ **العامل الايديولوجي**: ونعني به الدين بمفهومه الواسع، سواء كان نبوّة أو دعوة اصلاحية تعتمد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما نعني به أيضاً، الخلافات المذهبية سواء منها ما كان دينياً في أصله وحقيقته، أو ما اتخذ من الدين ستاراً وقناعاً.

والواقع أن الدين، بهذا المعنى، قد لعب دوراً لا يمكن اغفاله، في ما عرفه التاريخ الاسلامي من أحداث. فالدولة الاسلامية في عهد النبي والخلفاء، إنما تأسست، وتوطدت دعائمها، انطلاقاً من الدعوة المحمدية. وبغض النظر عن النقاش النظري الذي دار ويدور حول ما إذا كان الاسلام ديناً فقط أم ديناً ودولة معاً، فإن الواقع التاريخي يؤكد أن الدعوة الاسلامية التي قامت في جزء كبير منها على أساس الجهاد (الغزوات والفتوحات)، كان لا بد لها أن تعتمد على جهاز سياسي عسكري نشأ بسيطاً ليتطور بسرعة إلى جهاز معقد هو الدولة بالذات. وهذا ما حصل بالفعل، فالارتباط بين الدين والدولة في الاسلام، على الأقل في العصور الأولى، حقيقة تاريخية ثابتة، والذي يهمنا هنا بصفة خاصة، هو بيان نوعية هذا الارتباط، ومدى تأثيره في سير الأحداث التاريخية، من وجهة نظر ابن خلدون.

يقرر ابن خلدون، كما رأينا سابقاً، أن الدولة، باعتبارها «وازعاً» يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض، ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية. فهي تنشأ سواء كان هناك شرع أم لم يكن. ولكن ابن خلدون يرى في نفس الوقت، أنه ليس كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية يسمح بقيام سلطة مركزية يخضع لها الجميع. إن قيام هذا النوع من السلطة ـ أي الدولة ـ لا يتأتى في نظره، إلا بوجود شروط معينة، وفي مقدمتها الاستقرار في الأرض، ومن ثمة الحياة الاجتماعية الحضرية، أو شبه الحضرية. أما الحياة البدوية الصرف التي يشكل نمط معيشة البدو الرحل النموذج الأعلى فيها، فإنها لا تساعد على قيام حكم مركزي يتولى السلطة فيه شخص واحد تكون له الغلبة والسلطان على الجميع.

ذلك لأن هؤلاء البدو، وعلى رأسهم عرب الجاهلية في جزيرتهم، بل في باديتهم، يعيشون جماعات متنافرة، تقوم الرابطة بينها على النسب الذي يجمع بين الأفراد ويفرق بين المجموعات. إن الشروط المادية لحياة هؤلاء (جدب الأرض ـ التنقل ـ قلّة المرعى) قد أكسبتهم صفات معينة ـ شرحناها آنفاً ـ لا يستقيم معها قيام سلطة جامعة يمكن أن تتطور تلقائياً إلى سلطة مركزية من نوع الدولة. ولذلك كان لا بد، لكي تقوم لهم دولة، من عامل آخر «يقلب طباعهم» ويوحد صفوفهم، ويوجه قواهم ونشاطهم وجهة أخرى، غير وجهة الصراع القبلي الذي ينخر كيانهم باستمرار.

هذا العامل المطلوب هنا، هو الدين بالذات. الدين «المذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك» (ج ٢، ص ٤٥٦).

وابن خلدون عندما يقرر هذا، لا يفكر في دولة العرب، عرب الجزيرة فقط، بل يفكر

أيضـاً في جميـع أولئـك الـذين أطلق عليهم «العـرب ومن في معنـاهم» من «زنـاتـة والأكـراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة» (ج ٢، ص ٤٤٧)، أي سكان المناطق الصحراوية وشبـه الصحراوية التي تمتد من جنوب المغرب وموريتـانيا عـلى الشاطىء الأطلسي غـرباً، إلى تخـوم الصحراء الليبية، إلى صعيد مصر، وبلاد العرب وما وراء فارس وشمال العـراق وسوريـا من بلاد الترك والـتركمان. . . إن جميـع الدول التي أقـامها سكـان هذه المنـاطق، وهم «أعرق في البـداوة»، كانت تعتمـد عـلى دعـوة دينيـة معينـة، أو عـلى الأقـل كـانت تستـتر بستـارهـا. (المرابوطون الموحدون والحفصيون ومن قبلهم العبيديون في الغرب الاسلامي، ودول الشيعـة ورد الفعل السنّي، السلاجقة والأتراك في المشرق).

إن ابن خلدون يقرر إذن، وبكامل الوضوح، أن الدين كان شرطاً ضرورياً لقيام دولة «العرب». ولكن هذا الشرط ليس كافياً في نظره. لأن الدعوة الدينية نفسها، وهي تستهدف في الغالب تغيير الأوضاع القائمة، الأخلاقية منها والاجتماعية، ثم السياسية أيضاً، لا تتم ولا تنجح إلا عندما تتبناها جماعة قوية بعددها، ملتحمة بعصبيتها: «إن الدعوى الدينيـة من غير عصبيـة لا تتم» (ج ٢، ص ٤٦٨). إن عصبية النبي، عصبيـة بني هاشم، وعصبيـة قـريش عموماً، هي التي مكّنت الـدعوة المحمـدية من الانتشـار بين صفـوف القبـائـل العربيـة، التي تشكّلت منها بعد اسلامها، عصبيـة عربيـة جامعـة، قوة عسكـرية ضخمـة، نشرت الإسلام شرقاً وغرباً بالجهاد والفتح، وأقامت دولة الإسلام قوية واسعة.

إن العصبية ـ عصبية قريش أولاً وعصبية العرب جميعاً ـ كانت شرطاً ضرورياً في نجاح الـدعوة الاسـلامية وقيـام دولة العـرب. مثلما أن الاسلام نفسـه كان شرطـاً ضرورياً لالتئـام العصبيات العربية وتأسيسها الدولة. . . وهذا الذي حدث بالنسبة إلى دولـة العرب، حـدث أيضاً ـ في نظر ابن خلدون ـ بالنسبة إلى الدول الاسلامية مشرقاً ومغرباً: فـالدعـوة «العلوية ـ العباسية» لم تنجح في تأسيس الملك والدولة إلا بعـد أن استندت إلـى «عصبية الفـرس» ضد العصبية العربية التي اعتمد عليها بنو أمية قبلهم. والدعوة المرابطية التي قـام بها عبـد لله بن ياسين لم تتمكن من تأسيس الدولة إلا عندما تمكنت من توحيد عصبية الملثمـين من صنهاجـة المتنقلين في صحراء المغرب. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الدعوة «التومرتية» الموحديـة، فهي لم تستطع القضاء عـلى دولة المـرابطين وتـأسيس دولة جـديدة إلا عنـدما استنـدت إلى القبـائل المصمودية المقيمة بالأطلس الجنوبي.

أما الدعوات الدينية أو الحركات الاصلاحية التي كانت تقوم بدون الاعتماد على إحدى العصبيات، فقد كان مآلها جميعاً الفشل الذريع. وكلنا نذكر انتقاد ابن خلدون، بل سخريته اللاذعة من دعاة الاصلاح ـ المخلصين منهم أو «الموسوسين» الذين «يأخـذون أنفسهم بإقـامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجـون إليه في اقـامته من العصبيـة، ولا يشعرون بمغبـة أمرهم ومـآل أحوالهم (. . .) والغلط فيه من الغفلة على اعتبار العصبيـة. . .» لأن «أحوال الملوك والـدول راسخة قوية لا يزحـزحها ويهـدم بناءهـا إلا المطالبـة القويـة التي من ورائها عصبيـة القبـائـل والعشائر» (ج ٢، ص ٤٧٢).

وإذن، فإن العامل الايديولوجي (الدين وما في معناه) لم يكن يلعب في تاريخ الإسلام، حسب ابن خلدون ذلك الدور الحاسم الذي يعزى له عادة ذلك، لأن فاعليته مشروطة بعوامل أخرى، وعلى رأسها العصبية التي قلنا قبل إنها عبارة عن الإطار التنظيمي ـ الطبيعي لكل حركة سياسية في أوساط البدو.

ـ **العامل الاجتماعي: العصبية**: الدولة العربية إذن لم تعتمد في قيامها على الدين وحده، بل على العصبية والدين معاً، مثلها في ذلك مثل أغلبية الدول الإسلامية التي قامت على أكتاف البدو الرحل. وقد رأينا من قبل، وبمزيد من التفصيل كيف أن العصبية هي أساس الملك، وأنها الشرط الضروري، وأحياناً الكافي لقيام الدول، فلا داعي لتكرار ذلك. والذي يهمنا هنا بنوع خاص، ونحن بصدد دور العصبية في التاريخ الاسلامي، هو ما يقرره ابن خلدون من أن عصبية «العرب ومن في معناهم»، قد طبعت بطابعها، دولهم وممالكهم، وبالتالي الحضارة العربية الاسلامية كلها بمختلف مظاهرها السياسية والاجتماعية والعمرانية والثقافية.

فمن الناحية السياسية كان لهذه العصبية، عصبية البدو الرحل المقترنة دوماً بـ «خلق البداوة» دور أساسي في عدم استقرار الحكم في الاسلام وعدم «طول أمد الدولة فيه». إن هذه العصبية التي لا تقبل سيطرةً ولا خضوعاً، قد بقيت تمارس تأثيرها على الدول الاسلامية إلى مدى قرون طويلة. ذلك لأنه إذا كان الإسلام قد وحّد العرب وجعل منهم قوة اكتسحت امبراطوريتي الروم وفارس شرقاً، ودول البربر والعجم غرباً، فإن هذه «الوحدة» لم تكن سوى اطار ممطط لعصبيات متعددة، كانت كل واحدة منها تحتفظ بكيانها وشخصيتها. إن إسلام العرب لم يكن يعني زوال العصبيات التي فرقت بينهم، مثلما أن اسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم، لم يكن يعني اندماجهم الكلي في «أمة» العرب والاسلام. بل لقد بقيت هذه العصبيات، وعلى رأسها العصبيات العربية المتعددة، عبارة عن تكتلات سياسية، قبلية أو شبه قبلية، تحتفظ كل جماعة فيها بذاتيتها، مما جعل المجتمع الاسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود.

إن هذا «الوضع العصبي»، هذه الوحدة القائمة على الكثرة، كان العامل الذي تحكّم، إلى أبعد الحدود، في الأحداث السياسية والاجتماعية التي شهدها التاريخ الاسلامي.

لقد لعبت عصبية العرب في المجتمع الاسلامي خلال العصور الأولى من تاريخه، دورين متناقضين، ككل عصبية: دور الرابطة الجامعة عند مواجهة غير العرب، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، ودور العصبية المفرقة بالنسبة إلى العرب أنفسهم.

لقد سيطرت العصبية العربية لأنها العصبية الغالبة التي لم يضعفها ملك ولا دولة في الجاهلية، على «عصبيات» غير العرب من الروم والفرس، التي كانت قد ضعفت وتلاشت بطول أمد الدولة والحضارة في هذين الشعبين. وسيطرت عصبية قريش على العصبيات العربية كلها، لكونها العصبية التي كانت لها الغلبة قبل البعثة المحمدية، والتي جاء الإسلام

ليزيدها قوة وغلبة. ولكن عصبية قريش نفسها لم تكن واحدة بل كانت عصبيات متعددة، كانت الرئاسة فيها في عبد مناف، وعصبية عبد مناف كانت في بني أمية. من أجل ذلك فشلت حركات الهاشميين (علي وبنوه وشيعته)، على الرغم من قرابتهم للنبي، وأهليتهم الدينية للخلافة (ج ٢، ص ٥٦٣)، كما فشلت حركة ابن الزبير للسبب نفسه، «لأن بني أسد (وابن الزبير منهم) لا يقاومون بني أمية، في جاهلية ولا إسلام» (ج ٢، ص ٥٦١).

وإذن فإن العامل الذي لعب الدور الحاسم في الأحداث السياسية الخطيرة، التي عرفها الاسلام في طور نشأة دولته، خاصة منها حرب صِفّين وانتقال السلطة إلى معاوية دون علي، هو قوة العصبية الأموية في الجاهلية، واستمرار تلك القوة في الاسلام بما اكتسبوه من قوة ونفوذ في الشام التي كان معاوية والياً عليها.

وهكذا، فالصراعات السياسية التي شهدتها الدولة الاسلامية حين نشأتها، وعقب وفاة الرسول مباشرة، كانت ـ في نظر ابن خلدون ـ استمراراً للصراع القبلي الذي كان سائداً من قبل. ولم تختلف نتيجة هذا الصراع في الاسلام عنها في الجاهلية. فالغلبة كانت دوماً للعصبية التي كانت لها القوة والفاعلية في الجاهلية. وهذا يعني أن العامل الديني لم يغير من طبيعة الأمور إلا في فترة الوحي وما أعقبها من خلافة أبي بكر وعمر، حيث كانت «الخوارق والمعجزات» ما تزال تمارس تأثيرها. أما بعد ذلك، أي بعد أن زال اندهاش الناس من الوحي وخوارقه، فقد «صار الحكم للعادة كما كان، فاعتبر أمر العصبية ومجاري العوائد...» (ج ٢، ص ٥٥٦).

ولكن عصبية قريش، وعلى رأسها عصبية بني أمية، لم يكن من الممكن أن تبقى قوية مسيطرة بعد أن حققت غايتها في الملك، وبلغت منتهى ثمراته وأهمها حياة الترف والنعيم. وهما «كاسران من سورة العصبية» كما قدمنا. وهكذا فإنه «لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم، وبما أنفقتهم (= وزعتهم) الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا عن حمل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم، وصار الحل والعقد لهم» (ج ٢، ص ٥٢٣).

إن استئثار العرب بالملك وثمراته، وفي مقدمتها الجاه والثروة، قد أفسد عصبيتهم، وأيقظ عصبيات الأمم سواهم مشرقاً ومغرباً. وهكذا انقسمت الدولة ابتداء من أوائل العصر العباسي إلى دول متناحرة، تستند كل منها إلى عصبية معينة معادية للعصبيات الأخرى (الأمويون في الأندلس، الأدارسة ودول البربر في شمال افريقيا، ثم عدد من الدول والامارات في المشرق لم يكن خضوعها للخلافة العباسية يتعدى في معظم الأحوال الخطبة على المنابر).

نخلص من ذلك كله إلى أن العصبية (عصبية العرب، وعصبيات الأعاجم من الفرس والترك والبربر)، قد لعبت الدور الحاسم في عدم الاستقرار السياسي في تاريخ الإسلام. إن هذا التاريخ، في نظر ابن خلدون، كان تاريخ صراع بين العصبيات، صراع اكتسى في معظم الأحوال غطاء دينياً.

هذا من حيث الظاهر، أما في العمق، فإن العامل المحرك لهذا الصراع والمسؤول عن المظاهر الاجتماعية والعمرانية والثقافية التي تميّزت بها الحضارة العربية الاسلامية، كان شيئاً آخر، إنه: «شؤون المعاش». وبالتخصيص: «النحلة المعاشية» التي يختص بها هؤلاء «العرب ومن في معناهم»، والتي كان لها الأثر البعيد في تشكيل عصبياتهم، وتحديد طباعهم وأخلاقهم وسلوكهم.

وهكذا فكما أن دور العامل الديني مشروط بالعصبية، فإن دور العصبية نفسها تحدده الشروط المادية لحياة هؤلاء البدو الرحل. ومن ثمة فإن العامل الديني والعامل الاجتماعي مرتبطان في تأثيرهما وفاعليتهما بعامل آخر، هو العامل الاقتصادي بالذات.

ـ **العامل الاقتصادي**: إذا كان ابن خلدون قد أبرز دور العصبية في التاريخ الاسلامي في فصول عديدة من مقدمته، وإذا كان قد تعرّض لدور عامل الدين غير ما مرة، سواء عند تحليله لفاعلية العصبية، أو عند دراسته لمسألة «الخلافة» وتوابعها، فإنه لم يغفل قط دور العامل الاقتصادي في أي جانب من جوانب أبحاثه.

وهكذا، فضرورة الاجتماع راجعة أساساً إلى حاجة الناس إلى التعاون من أجل «تحصيل الغذاء». واختلاف أقاليم المعمور من حيث كثرة العمران وقلته، راجع إلى اختلافها من حيث «الجدب والخصب»، وهو اختلاف يعود إليه أيضاً ذلك التباين الذي يلاحظ بين سكان «الأقاليم» سواء في ما يتعلق بأحوالهم الجسمية كالألوان، أو بصفاتهم المعنوية كالأخلاق والطباع والعادات. ليس هذا فحسب، بل إن اختلاف الأجيال في أحوالهم، أي اختلاف البدو عن الحضر، واختلاف أصناف كل منهما عن الأخرى، إنما يعود إلى «اختلاف نحلتهم من المعاش». وأيضاً فإن ملازمة العصبية للبداوة تعني في ذات الوقت ملازمتها لشظف العيش وخشونته والاقتصار على الضروري منه. والملك الذي هو غاية للعصبية إنما يطلب من أجل ثمراته التي أهمها تجاوز «ضرورات العيش وخشونته، إلى نوافله ورقته وزينته... إلى رقة الأحوال في الطعام والملابس والفرش والآنية...». والدولة إنما تهرم وتضمحل لسبب رئيسي هو «استحكام عوائد الترف في أهلها» و«عدم ايفاء دخلهم بخرجهم»... الخ.

لقد أبرز ابن خلدون دور «الخصب والجدب»، وألحَّ على أهمية «شؤون المعاش» في العمران البشري بمختلف أنواعه ومستوياته. وآراؤه في هذا الصدد تكاد تشكل نظرية كاملة لو أنه صاغها بشكل أكثر تجريداً وعمومية.

نعم، إن ابن خلدون قد خلط أحياناً بين دور العامل الطبيعي ـ الجغرافي، وبين دور الاقتصاد، فلم يتبين بوضوح أثر العمليات الاقتصادية والنشاط الانتاجي ككل، في التطور الاجتماعي والتحول التاريخي. وهذا راجع في نظرنا، لا إلى ضعف في رؤية ابن خلدون، بل إلى طبيعة العامل الاقتصادي في عصره، والعصور التي سبقته من تاريخ الاسلام. إن الاقتصاد آنذاك لم يكن قد كشف بعد القناع عن نفسه بمثل ما هو عليه اليوم ومنذ الثورة

الصناعية. لقد كان الانتاج بدائياً ضعيفاً، والعلاقات القائمة على النسب أو ما في معناه طاغية على الروابط الاقتصادية التي كانت بدورها محدودة في نطاق الأسرة أو العصبة في البداية، وفي اطار الطائفية (العرقية أو المهنية، أو الدينية) في المدينة. إن الفاعلية البشرية في هذا الميدان، ميدان الاقتصاد، كانت خاضعة للطبيعة وظروف البيئة، ومقنّعة بالعلاقات الاجتماعية التي تسمح بقيامها، بل تفرضها، هذه الظروف نفسها.

من هنا يتضح أنه من غير المعقول أن نلوم ابن خلدون على «ضعف» رؤاه فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي. كما أنه من غير المعقول أيضاً أن نحاول نحن تكملة هذه الرؤية، رؤية ابن خلدون، بتأويلها تأويلاً يستند إلى رؤيانا الحالية، فنجعل منه هكذا أحد «رواد المادية التاريخية».

إن عبقرية ابن خلدون، ليست راجعة، في الحقيقة، إلى ابرازه هذا العامل أو ذاك، بل إنها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها، في تفاعلها وديناميتها. وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد الديالكتيك كمنهج، فقد فرض عليه الواقع الحي، الواقع الاجتماعي والتاريخي المتطور، ديالكتيكه وجدليته. وهكذا زاوج ومزج بين العصبية والدين، ونظر إلى فاعليتهما من خلال تأثيرهما المتبادل. كما زاوج بين العامل الاقتصادي، (شؤون المعاش)، والعامل الطبيعي، (تأثير المناخ والخصب والجدب)، ونظر إلى تأثيرهما ككل. ثم ربط بين ذلك كله، بين تأثير العصبية والدين، والطبيعة والاقتصاد في أنظومة واحدة، متداخلة العناصر، متشابكة الأطراف، وسماها «طبائع العمران». وهكذا فإبن خلدون لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة، ولا بجبرية دينية قاهرة، ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معينة، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في «حتمية» واحدة هي «الحتمية العمرانية» إن صح القول.

* * *

ومن خلال هذه العوامل الفاعلة المتداخلة المتشابكة، التي نظر إليها ابن خلدون على أنها عوامل ثابتة تشكل ما أسماه: «طبائع العمران»، تبدو حركة التاريخ الاسلامي في شكل حركة دورية تشخصها عملية قيام الدول وسقوطها، وتتحكم فيها، وإلى حد بعيد، تلك العوامل مجتمعة.

إن قيام إحدى العصبيات بالثورة والمطالبة غالباً ما يقترن بنقص في موارد عيشها، إما بسبب عوامل طبيعية كالجفاف، أو بتدخل السلطة المركزية (جمع الضرائب والمغارم)، كما قد يصاحب ذلك كله قيام دعوة دينية إصلاحية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فتتجه هكذا تلك الجماعة الثائرة نحو «الغزو المنظم»، و«الثورة الدائمة»، إلى أن ينتهي بها الأمر إلى الإجهاز على الدولة القائمة وتأسيس دولة جديدة، سرعان ما تدخل في «طور الحضارة»، ومن ثمة في أزمة اقتصادية تهوي بها إلى التلاشي والاضمحلال، وهكذا دواليك.

إن هذه الحركة الدورية لا تفسرها العوامل الطبيعية ـ الجغرافية منفردة، ولا العامل الديني بمفرده، لأن فاعليته السياسية مشروطة كما رأينا بوجود عصبية قوية، ولا تفسرها

العصبية وحدها، لأن العصبية كما قلنا ليست عند نهاية التحليل إلا ذلك الإطار التنظيمي الطبيعي للمجتمع البدوي. . . القبلي، بل لا بد أن يكون وراء هذه «الدورة العصبية» المتكررة، عامل آخر ذو صبغة اقتصادية أساسية هو المسؤول عن الأزمة الاقتصادية الدورية التي تشكل الخلفية التحتية لتلك الدورة العصبية.

ونحن نعتقد أن في ابراز ابن خلدون للهوة العميقة التي تفصل حال البداوة عن طور الحضارة، وفي إلحاحه على أن التغيير الاجتماعي والتطور التاريخي مرتبطان أشد الارتباط بعملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وإن هذا الانتقال يتمّ عبر نوع من الطفرة، لا عبر تطور طبيعي تدريجي يتم على مراحل، ثم إن في تحليله الدقيق للنحلة المعاشية التي يختص بها البدو الرحّل أو «العرب ومن في معناهم» الذين لعبوا الدور الأكبر في أحداث عصره والعصور السابقة له، إلى جانب تحليله الرائع لـ «الحضارة المفسدة للعمران». . . نحن نعتقد أن في هذه الأمور كلها، إذا ربطنا بين بعضها بعضاً، ما يكشف عن أن هناك تناقضاً أساسياً، هو المسؤول عن تلك العملية الديالكتية المغلقة، وهاتيك الأزمة الاقتصادية الدورية.

فما حقيقة هذا التناقض إذن؟ ما عوامله وما نتائجه؟

٣ ـ التناقض بين خشونة البداوة ورقّة الحضارة

خشونة البداوة ورقّة الحضارة، في لغة ابن خلدون، نمطان من الحياة على طرفي نقيض: الأول خاص بالبدو عموماً، والرحل منهم خصوصاً، والثاني تختص به فئة اجتماعية غير دائمة ولا قارّة، هي الارستقراطية الحاكمة.

وإذا كان التباين بين هذين النمطين من الحياة يتجلى في مظاهر عدّة، فردية وجماعية، مادية ومعنوية، فإن الأساس الذي يقوم عليه، أساس اقتصادي محض:

خشونة البداوة: تعني أساساً، الاقتصار «على المعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانعام. . . على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد» (ج ٢، ص ٤٠٩)، إنها أسلوب في الحياة، خاص بأولئك الذين يقطنون في الغالب «الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة. . . مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان. . . ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار. . .» (ج ١، ص ٤٩٤) «وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق»، هؤلاء الذين «يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة ـ والذين ـ قد يأوون إلى الغيران والكهوف»، ويتناولون يسيراً من الأقوات، «بعلاج أو بغير علاج البتة، إلا ما مسّته النار». وعلى العموم فإن «اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكِنّ والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش، من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك» (ج ٢، ص ٤٠٨).

أمّا رقّة الحضارة فتعني خاصة «أحوال الرفه والدعة. . . وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوة واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وأحكام وضعها في تنجيدها. . .» (ج ٢، ص ٤٠٨) إنها نمط من الحياة خاص بأولئك الذين «ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أحوالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم، والحرز الذي يحول دونهم، فلا تُهيجُهُمْ هَيْعَةٌ، ولا يُنَفِّرُ لهُمْ صَيْدٌ، فهُمْ غارُّون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة» (ج ٢، ص ٤١٨).

نعم إن التباين بين هذين النمطين من الحياة، ربما يكون عاماً، مع بعض التفاوت والاختلاف، في معظم البلدان وعلى مرّ العصور. لكن التناقض بينهما ليس قائماً فقط في مجرد اختلاف أحدهما عن الآخر، **بل إنه في انتقال الجماعة البشرية الواحدة** من «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن»، إلى «التفنن في الترف واستجادة أحواله»، و«سكنى القصور والضياع». . . **انتقالاً غير طبيعي، غير ناتج عن تطور تدريجي وتحسن مطرد في ظروف الانتاج ووسائله. . . وإنما هو تحوّل يتم على شكل طفرة، وفي مدة من الزمن قصيرة، هي المدة التي يتمكّن فيها أفراد تلك الجماعة من استلام السلطة وتأسيس الملك والدولة.**

أما **سلاحهم في هذه «الطفرة»** فهو «خلق التوحش الذي استحكم فيهم» نظراً «لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب» مما جعلهم «أقدر على التغلب، واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم».

وأما سبيلهم إلى «رقّة الحضارة»، بعد توطيد دعائم ملكهم، فهو «تقليدهم أهل الدولة السالفة» لأن «أحوالهم يشاهدون وعنهم في الغالب يأخذون» (ج ٢، ص ٤٨٨). وهكذا «يذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم. . . وينزعون مع ذلك إلى رقّة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية، ويتفاخرون في ذلك، ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره» (ج ٢، ص ٤٨٠).

وأما الأساس الذي يقيمون عليه «حضارتهم» هذه، فهو الجاه الذي اكتبسوه بقوة السلاح، والذي يفيدهم المال ويكسبهم الثروات، الجاه الذي «إن كان متسعاً كان الكسب الناتج عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله» (ج ٣، ص ٩١٠). وجاه هؤلاء متسع، طويل عريض، لأنه جاه الدولة التي أقاموها، والتي يعيشون بها ومنها: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا، وخرجها في أهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه» (ج ٣، ص ٨٧٢).

هذا الأساس واه بطبيعته: إن المال الذي تجمعه الدولة لتنفقه على بطانتها، إنما مصدره الغزو والضرائب والمغارم والجبايات ومختلف صنوف المصادرات، وهي كلها تدابير تؤدي إلى نقصان المال المجبى لا إلى زيادته، كما شرحنا ذلك آنفاً[1]. وهكذا تكون النتيجة، بل النهاية المحتومة، حتى أنه بكثرة عوائد الترف فيهم «**تزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم**... ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم، يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم... فتضعف الحماية لذلك، وتسقط الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، أو من هو تحت يدها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته» (ج ٢، ص ٤٨٣).

* * *

نحن هنا، إذن، أمام وضع غريب شاذ: أمام «حضارة» استهلاكية غير منتجة، أقيمت عى أساس اقتصادي واه، وأسلوب في «الانتاج» غير طبيعي، أسلوب يمكن وصفه بأنه: **أسلوب الانتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو**.

والتناقض الأساسي الذي يكشف عنه هذا النوع من الاقتصاد، ليس بين «قوى الانتاج وعلاقات الانتاج»، **بل إنه التناقض بين «حضارة استهلاكية ومؤسسات فوقية مصطنعة، وبين بنائها التحتي - الاقتصادي والاجتماعي، الذي أقامت نفسها عليه بشكل تعسفي، بناء لا يتحملها، ولا يقدر على حملها، لأنها لم تكن نمواً طبيعياً، ولا تطوراً تدريجياً له**.

وقبل أن نشرح مفعول هذا التناقض، وانعكاساته على تجربة الحضارة العربية الاسلامية، وامتداداته إلى الواقع العربي الراهن، علينا أن نوضح أولاً، وبإيجاز، ما نقصده مما أسميناه: «أسلوب الانتاج القائم على الغزو».

٤ - اقتصاد الغزو... وأسلوب «الانتاج» الحربي

هذا التناقض المسؤول عن «الدورات العصبية» التي تحدثنا عنها، وعن الأزمات الاقتصادية الدورية التي أشرنا إليها، هو نتيجة أسلوب في «الانتاج» شاذ، نتيجة «مذهب في المعاش غير طبيعي»، يختلف عن أساليب الانتاج التي تحدث عنها ماركس، بما فيها ما أسماه بـ «النمط الآسيوي للانتاج». ولذلك كان النظام الاجتماعي الناشىء عنه يختلف عن الأنماط التي عرفها التاريخ حسب الماركسية: (المشاعة البدائية - مجتمع العبيد - النظام الاقطاعي - النظام الرأسمالي - النظام الاشتراكي).

---

(١) انظر الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

إن هذا النمط الخاص من «الانتاج» الذي تقدمه لنا تحليلات ابن خلدون يختلف عن أساليب الانتاج التي حللها ماركس اختلافاً كبيراً، وتتجلى أبرز مظاهر هذا الاختلاف في الأمور التالية:

١ ـ إن القوى التي يقوم عليها هذا النوع من الاقتصاد ـ اقتصاد الغزو ـ ليست قوى اقتصادية خالصة، بل هي على العموم «قوى حربية»: الصفات الجسمية والمعنوية التي كانت تجعل من الرجل في القديم، محارباً جيداً (القوى العضلية، الخبرة الحربية، الشجاعة... الخ).

٢ ـ ومن ثمة فإن العلاقات السائدة في هذا النمط، ليست علاقات انتاج بالمفهوم الماركسي، بل هي علاقات من نوع خاص، علاقات عصبية، تفصل بين الطرفين اللذين تقوم المواجهة بينهما، بقدر ما تشدّ أفراد كل طرف، بعضهم إلى بعض، ما دامت المواجهة قائمة. أما عندما تنتهي المواجهة، فإن هذه العلاقات تنحل ليحل محلها الحذر والعداء نتيجة ظهور المصالح الخاصة، المصالح الشخصية المتناقضة. وهي مصالح لا تتمكن من النمو والاتساع والترابط، لأنها ليست نابعة من عمليات اقتصادية طبيعية، بل هي فقط نتيجة الجاه والسلطة. ولذلك تنهار بانهيار هذا الذي كان أصلاً لها ومرتكزاً.

٣ ـ إن الثروة التي تتأسس فوقها «البنيات الفوقية» وضمنها «الحضارة الاستهلاكية» ليست ثورة انتاجية قابلة للنمو، ليست نتيجة صراع مع الطبيعة، ولا نتيجة استثمار أو استغلال لفئة اجتماعية من طرف أخرى، بل إنها ثروة ناتجة في الأعم الأغلب، عن الاستيلاء على الخيرات الجاهزة، الطبيعية منها (كالمراعي وانتاج الحيوانات) في حال خشونة البداوة، والاجتماعية في حال رقة الحضارة، (المغارم، الجبايات مصادرة الأعمال والأموال).

٤ ـ ومن هنا كانت «البنيات الفوقية» على العموم، غير مرتبطة كبير ارتباط بـ «البنيات التحتية». السلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الانتاج، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يؤطر، ويقنع، سعي الجماعات البدوية، المحرومة والمستقلة، نحو أقصى السلطة، وأوسع الامتيازات الناتجة عنها، وفي مقدمتها: الثروة الجاهزة: «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك».

هذا النوع من الاقتصاد، اقتصاد الغزو، هو الذي تتأسس عليه في شكله البسيط «خشونة البداوة» كما تقوم عليه أيضاً، في شكله «المتطور»، كماً، لا كيفاً، رقّة «الحضارة».

لقد فرضت هذا النوع من «الانتاج» على أصحابه في حال «خشونة البداوة»، طبيعة مناطق سكناهم: الطبيعة القاسية التي تبخل بالقليل من الخيرات والرزق. كما نمته وغذته أيضاً، طبيعة الموقع الجغرافي الذي جعل من تلك المناطق طريقاً للقوافل التجارية التي تمكنهم الرسوم التي يفرضونها عليها، سواء مقابل السماح لها بالمرور، أو مقابل حمايتها، من الحصول على نصيب مهم من الثروة، الجاهزة دوماً.

إنه، إذن، أسلوب في الانتاج، أو نحلة في المعاش، خاص بأولئك الذين أطلق عليهم

ابن خلدون عبارة: «العرب ومن في معناهم»، أولئك البدو الرّحل الذين تمتد مناطق سكناهم على مساحات شاسعة، قاحلة جدباء، من جنوب المغرب وموريتانيا على الشاطىء الأطلسي غرباً، إلى ما وراء فارس وبلاد الأكراد والأتراك شرقاً وشمالاً.

إن فقر هذه المناطق، وبخل سمائها بالأمطار، وأرضها بالعشب والكلأ، هو الذي جعل أهلها يلجأون إلى الغزو للحصول على ما به يحفظون حياتهم، ويسدون خلتهم. إن الغزو عند العرب لم يكن «ضرباً من اللهو، وبديلاً من حياة الفراغ والبطالة، إنما كان ضرورة حيوية ألجأتهم إليها قسوة طبيعتهم وقلة الخيرات وأسباب الرزق في بيئتهم. وهو صورة من صور تنازع البقاء في مجتمع فقير مجزأ، تتنافر وحداته، ويسعى كل منها في سبيل تحقيق منفعته الذاتية. فإذا شعرت القبيلة بتناقص مواردها، أو آنست نضوب مياهها ووقوع الجدب في مراعيها، حشدت قواها، وانتهزت غرة بعض القبائل المجاورة لها، لتغير عليها وتستاق ما تجده من نعم وشاء وتسبي النساء والولدان، وتعود إلى حيها فخورة بالظفر الذي حققته والسلب الذي حصلت عليه...»[2].

وإذا كانت أشعار العرب في الجاهلية قد حفظت لنا تفاصيل مهمة عن «حياة الغزو» هذه، فإنه من المؤكد أن حياة القبائل القاطنة في المناطق الصحراوية التي أشرنا إليها شبيهة إلى حد بعيد بحياة القبائل العربية في الجاهلية. وابن خلدون نفسه الذي كان أقرب إلى حياة تلك القبائل، على الأقل في التخوم الصحراوية لشمال افريقيا، يؤكد ذلك، خاصة عندما يجعل حياة العرب وطريقة كسبهم نموذجاً عاماً ينطبق على «ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق».

إن هذا النوع من «الكسب» الذي تختص به مرحلة «خشونة البداوة»، تبقى معالمه الأساسية قائمة في فترة «رقّة الحضارة» وهي الفترة التي تعقب تمكّن إحدى القبائل الغازية، بدافع هذا العامل أو ذاك، من اقامة الملك وتأسيس الدولة. وإذا كان ذلك يبدو واضحاً في الدول التي عاصرها ابن خلدون بافريقيا الشمالية، فإن الباحث لا يعدم ملامح هذا النوع من الاقتصاد، بل معالمه البارزة أحياناً، في مختلف عصور التاريخ الاسلامي وأنواع الدول التي شهدتها تلك العصور إلى أيام ابن خلدون.

إن التاريخ يؤكد أن ثروة الدولة الاسلامية، الثروة التي أقام عليها العرب دولتهم وحضارتهم كانت في معظمها، تتكون من موارد حربية. ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد، أن كتب الفقه تحصر موارد الدولة، أو مصادر ميزانيتها في الفيء، الغنائم، الجزية، الخراج، العشور... الخ. وهي تعطي أهمية خاصة، لا لاستثمارها، فذلك ما ينعدم الاهتمام به، بل تهتم أولاً وأخيراً بكيفية توزيعها.

إن الأموال كانت تجمع لتستهلك، لا لتستثمر. إن اقتصاد الغزو ثروة جاهزة تؤخذ

---

(٢) إحسان النص، **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي** (بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤)، ص ٨١.

لتوزع على المحاربين ورجال الدولة، إنه «اقتصاد دولة»، **بمعنى أنه ثروة تتصرف فيها الجماعة الحاكمة**. ولما كانت هذه الجماعة بدوية، قبلية، فإنها لم تكن تستطيع بحكم تكونها، وعاداتها، توجيه هذه الثروة غير **وجهة الاقتسام والاستهلاك**[٣]. ومن هنا ظلت «الحضارة» أسلوباً في الحياة خاصاً بالفئة الحاكمة ومن يدور في فلكها، أسلوباً في المعاش، تموله، وتنفق عليه «الأموال السلطانية». ولما كانت هذه الأموال غير ثابتة ولا قارّة، ومن ثمة غير قابلة للنمو الذاتي، فقد بقيت هذه الحضارة تابعة لقوة «السلطان»، رهينة بالأحداث السياسية. إنها **حضارة استهلاك «فوقية»، أقيمت على اقتصاد «رخو»، على ثروة تجمّع وتكوّم مثل الرمال، تجمعها الرياح بسهولة، وتذروها العواصف بسهولة أكبر**.

* * *

هذا النوع من «الكسب»، أو من الانتاج القائم على الغزو، كان مسؤولاً ـ في نظر ابن خلدون ـ عن النمط العام للحضارة العربية الاسلامية، سياسياً واجتماعياً وعمرانياً وثقافياً:

ـ فمن الناحية السياسية: تمتاز الدول التي ينشئها هؤلاء البدو الرّحل باتساع الرقعة من جهة، وسرعة الزوال من جهة أخرى. أما اتساع الرقعة فيرجع ـ كما قلنا آنفاً ـ إلى عدم استقرارهم بالأرض وعدم ارتباطهم بها. فهم «ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد. ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية» (ج ٢، ص ٤٤٨). وهكذا، فالعرب عندما «توجهوا لطلب ما في أيدي الأمم والممالك لم يكن دونه حمى ولا وزر، فاستبيح حمى فارس والروم أهل الدولتين العظيمتين في العالم لعهدهم، والترك بالمشرق، والافرنجة والبربر بالمغرب، والقوط بالأندلس، وخطوا من الحجاز إلى السوس الأقصى، ومن اليمن إلى الترك بأقصى الشمال، واستولوا على الأقاليم السبعة» (ج ٢، ص ٤٧٥). «وكذا حال الملثمين من المغرب لما نزعوا إلى الملك طفروا من الاقليم الأول، ومجالاتهم منه في جوار السودان، إلى الاقليم الرابع والخامس، في ممالك الأندلس من غير واسطة» (ج ٢، ص ٤٤٨).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الدول التي ينشئها هؤلاء «العرب ومن في معناهم» لا تصمد طويلاً، بل سرعان ما «تهرم» وتزول. ذلك لأن اتساع رقعة دولتهم يحملهم على التوزع في الآفاق البعيدة، فتضعف عصبيتهم الجامعة بطول المسافات الفاصلة

---

(٣) يروي صاحب كتاب **الطريق إلى مكة** وهو Léopold Weiss المستشرق الألماني الذي اعتنق الاسلام وتسمى بـ «محمد أسد»، يروي أنه اقترح ـ أثناء مقامه بجزيرة العرب في العشرينيات من هذا القرن ـ على الملك عبد العزيز بن سعود، استصلاح أراضي وادي بيشة لتكون بعد خمس أو عشر سنوات، ممول مملكته من الحنطة فأجابه الملك سعود قائلاً: «... عشر سنوات..؟ إن عشر سنوات مدة طويلة من الزمن، نحن البدو لا نعرف إلا شيئاً واحداً: إن ما نحصل عليه بأيدينا، نضعه في أفواهنا ونأكله. أما أن نضع الخطط والمشاريع قبل عشر سنوات، فشيء يطول أمده علينا بأكثر مما ينبغي». انظر: محمد أسد، **الطريق إلى مكة**، ترجمة عفيف البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ٢٢٢.

بينهم، وتحل محلها العصبيات الخاصة المتنافرة والمتطاحنة. وأيضاً فقد اعتاد هؤلاء التنقل والترحال في صحرائهم طلباً للعشب والكلأ ترعاه إبلهم أو للخيرات الجاهزة يأخذونها غرة من أيدي أصحابها، وعندما يتوجهون إلى تأسيس الدول يبقى هذا الطابع الخاص بهم، طابع طي المسافات وعدم الاستقرار، غالباً على سلوكهم الحربي، الاقتصادي، مما يجعل أثرهم في المناطق التي يحتلونها يبقى ضعيفاً سطحياً سرعان ما يتلاشى ويزول.

وإذا كان العرب لأول عهدهم بالإسلام قد استطاعوا الحفاظ على تماسكهم، ومن ثمة على البلاد التي فتحوها، مثلهم في ذلك مثل دولة لمتونة ودولة الموحدين بالمغرب اللتين تأسستا على أساس دعوة دينية، فما ذلك إلا «لأن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة» فانصاعت لهم العصبيات الأخرى وانضم بعضها بتأثير «الاجتماع الديني» إلى عصبيتهم.

أما عندما «حالت صبغة الدين وفسدت» فإن دولهم لم تكن تصمد طويلاً أمام انتفاضات العصائب، وطمع الدول المجاورة، بل سرعان ما تتمزق وتضمحل (ج ٢، ص ٤٦٨).

ـ وأما من الناحية الاجتماعية: فإن طريقة الكسب، أو النحلة المعاشية التي يختص بها هؤلاء، نحلة «الامارة»، لا تسمح لهم بالاندماج الكلي في سكان المناطق التي يحتلونها ويقيمون فيها دولهم: لقد كان العرب «أجانب من الممالك التي استولوا عليها، قبل الاسلام» (ج ٣، ص ٨١٦). ولما تملكوها، بعد الإسلام، «انصرفوا إلى الرئاسة والملك» وبقوا بمعزل عن المهن والصنائع. «والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها» (ج ٤، ص ٢٤٩). ولذلك لم يندمجوا في أهالي البلاد التي فتحوها، بل بقوا محتفظين بعصبياتهم وتنظيماتهم القبلية.

نعم، لقد حاول الاسلام القضاء على العصبية الجاهلية، وشجب بقوة الاعتداد بالأنساب، ولكن الأساس الاقتصادي، اقتصاد الغزو، الذي قامت عليه دولة الاسلام، سرعان ما عمل على إحياء العصبيات العربية القديمة وإذكاء الصراع بينها.

لقد أنشأ عمر بن الخطاب ديوان العطاء، واعتمد في توزيع الغنائم والأعطيات على أساس السبق في الإسلام والقرابة من الرسول، مما جعل قبائل معينة تنال امتيازات حرمت منها أخرى لتأخر اسلامها أو لبعدها عن البيت الهاشمي. وهذا قد أحفظ بعض القبائل على بعض، وبدأت تظهر العصبية الجاهلية من جديد. كما أن ديوان العطاء هذا، قد نبّه العرب إلى ضرورة العناية بأنسابهم، فنشط النسابون في تدوين الأنساب، وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجذامها «فتحددت الرابطتان العدنانية واليمانية، كما تحددت معالم الأصول القبلية ضمن هاتين الرابطتين»[٤] اللتين كان لهما دور كبير في الأحداث التاريخية بالإسلام مشرقاً

(٤) النص، نفس المرجع، ص ١٩٠.

ومغرباً. (النزاع بين العدنانية واليمانية قد لعب دوراً كبيراً في حادثة التحكيم وفي سقوط دولة الأمويين، وكذا في القلاقل التي عرفتها الأندلس بعد الفتح، كما هو معروف في التاريخ).

إن ايثار بعض القبائل العربية بنصيب أكبر من الأعطيات وتفضيل بعضها على بعض في تقسيم حصيلة الفتوح من الغنائم والثروات وهي التي تجندت كلها في حملة الفتح الواسعة أيام عمر بن الخطاب، كان من نتيجته **تطوير العصبية العربية وصبغها بالصبغة الاقتصادية**:

وهكذا فبعد أن كانت العصبية العربية في الجاهلية تتغذى بالاعتداد بالأنساب، والمفاخرات التي حمل الشعراء لواءها، أصبحت بعد قيام الدولة الاسلامية ترتبط بالمصالح الاقتصادية، مما زاد من حدتها وأشاع الفرقة بين فروعها.

وإذا كان عمر بن الخطاب، قد استطاع بقوة شخصيته، وبتوجيهه القبائل العربية إلى الفتح والجهاد، التخفيف من خطر هذه العصبيات على الدولة. فقد «شجع ضعف شخصية عثمان بعض زعماء القبائل واشرافها على اظهار عصبيتهم واعلان سخطهم على سياسة استئثار قريش وبني أمية بالخلافة ومغانم الحكم»[5] كما كان لسياسة بني أمية التي اعتمدت استرضاء بعض القبائل بالمال أو المصاهرة، وقمع أخرى بالقوة (ضرب القبائل بعضها ببعض)، إلى جانب توسيع نظام العطاء القائم على اعتبار التنظيمات القبلية، كان لذلك كله أثر كبير في بقاء القبائل العربية محتفظة بشخصيتها واستقلالها، معتزة بعصبياتها، مما ساعد على تعميق تلك الهوة التي تفصل بين العرب وغير العرب من المسلمين، اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً.

نعم، لقد أخذ هؤلاء «العرب الرؤساء» بمظاهر الحضارة البيزنطية على عهد الأمويين، والحضارة الساسانية على عهد العباسيين، ولكن هذه المظاهر ظلت، سواء عند هؤلاء، أو أولئك مجرد «مظاهر» فقط («حضارة» البلاط). فلم تتغلغل فيهم مقومات الحضارتين. لقد نقلوا هذه المظاهر الحضارية إلى قصورهم ومطابخهم وألبستهم، ولكنهم لم ينتقلوا هم أنفسهم إلى هذه الحضارة أو تلك، إنهم لم يندمجوا في صفوف ارستقراطية العجم، ولا اندمجت هذه فيهم، على الرغم من استخدامهم «خبراء» و «فنيين» من غير العرب في المداواة والإدارة والمطابخ ومجالس العلم، والطرب والغناء، وعلى الرغم من اتخاذهم بنات الفرس والروم جواري أو زوجات... كل ذلك راجع إلى أنهم ظلوا «أهل ملك ورئاسة»، يكسبون من الإمارة التي هي «مذهب غير طبيعي في المعاش» فبقيت بالتالي وضعيتهم الاجتماعية غير (طبيعية) كذلك.

ـ وأما من الناحية العمرانية: فإن ابن خلدون يعزو إلى (خلق البداوة) أو (بداوة العروبية) جميع نقاط الضعف في دولة العرب وحضارتهم: فـ(المباني والمصانع في الملة الاسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول)، وكذلك (المدن والأمصار في افريقيا والمغرب)، فإن (عمران افريقيا والمغرب كله أو أكثره بدوي: أهل خيام وظواعن

---

(٥) نفس المرجع، ص ١٩١.

وقياطن وكنن في الجبال) هذا في حين أن (عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصار ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها). ومثل عمران المغرب وافريقيا عمران عرب المشرق عموماً، فإن المباني التي اختطوها قليلة وما اختطوها منها (يسرع إليها الخراب إلاّ في الأقل (. . .) وذلك لقلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن (. . .) في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي (. . .) وإنما يراعون مراعي ابلهم خاصة (. . .) وانظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي ابلهم، وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، لم تكن لها مادة تعد عمرانها (. . .) فقد كانت مواطنها غير طبيعية للقرار، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس، فلأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سياجاً لها، أتى عليها الخراب والانحلال كأن لم تكن) (ج ٣، ص ٨٥٥ ـ ٨٥٨).

نعم، لقد بدأ العرب بعد أن غلبت عليهم «طبيعة الملك والترف»، في البناء والتشييد، واستخدموا في ذلك «أمة الفرس، وأخذوا عنهم الصنائع والمباني، ودعتهم إليها أحوال الدعة والترف، فحينئذ شيّدوا المباني والمصانع، وكان عهد ذلك قريباً بانقراض الدولة، ولم ينفسخ الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلاً» (ج ٢، ص ٨٥٧). . . من أجل ذلك «نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليه من قطر آخر (. . .) وعجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب السنين» (ج ٣، ص ٩٢٩).

ـ **ومن الناحية الثقافية**: يقرر ابن خلدون «أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته».

هذه الظاهرة، ليست راجعة إلى نقص في (العقل العربي) ولا إلى تفوق جنس الأعاجم، الجنس الآري، على الجنس العربي السامي، كما ذهب إلى ذلك بعض مفكري الغرب (رينان خاصة)، بل إن السبب الحقيقي والمعقول، هو وضعيتهم الاجتماعية، كما يؤكد ابن خلدون نفسه. إن كون «حملة العلم في الاسلام من العجم»، راجع إلى «أن الملّة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة». أما حين دخلت دولة العرب طور الحضارة، فإن الذين أدركوا منهم هذا الطور «شغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية، وما دفعوا إليه من القيام بالملك، عن القيام بالعلم والنظر فيه. فإنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولي سياستها، على ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع. والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين» (ج ٤، ص ١٢٤٧).

نعم، لقد شجّع الخلفاء والملوك العرب، العلم والعلماء، وأقاموا لهم المجالس، وأجزلوا لهم العطاء. وإذا كان هذا قد شجّع القائمين بالعلم على البحث والترجمة ونقل التراث الثقافي اليوناني والفارسي والهندي إلى اللغة العربية، فإنه من جهة أخرى قد جعل

العلم محصوراً في دائرة خاصة، دائرة الارستقراطية الحاكمة. ولما كانت ارستقراطية (مؤقتة) بمعنى أنها ليست وراثية، فإن العلم، والنشاط الثقافي على العموم، كان يهتز باهتزازها: فإذا سقطت (الدولة) وغالباً ما كان يصحب ذلك انتقال العاصمة إلى مكان جديد، تشتت العلماء والأدباء، وتراجع العلم وانحطت الثقافة إلى أن تتمكن الدولة الجديدة من استقطاب (انتليجانسيا) جديدة تلاقي هي الأخرى نفس المصير. وهكذا بقيت الثقافة كغيرها من المظاهر الحضارية الأخرى، تطفو على السطح، تنحط وتزدهر بانحطاط أو ازدهار اقتصاد الغزو.

* * *

لقد تحدثنا حتى الآن عن الطرفين المتناقضين: خشونة البداوة التي يختص بها البدو الرحل، ورقّة الحضارة التي يؤول إليها أمر هؤلاء البدو أنفسهم، بعد استيلائهم على السلطة وتأسيس الدولة، ساكتين هكذا عن الفئات الوسطى التي كانت تتشكل منها ما كان يطلق عليه «طبقة العامة» (الفلاحون، الصناع، التجار... الخ).

والواقع أن هذه الفئات الوسطى لم تكن تلعب أي دور أساسي في أحداث التاريخ الاسلامي، أو على الأقل، نادراً جداً ما كانت تأخذ بزمام المبادرة في هذه الأحداث. إن معظم الثورات والدول التي قامت منذ البعثة المحمدية إلى عهد ابن خلدون، إنما قام بها، أو على الأقل كانت القوة العسكرية التي تعتمد عليها، هم هؤلاء «العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق». هؤلاء الذين كانت تمكنهم ظروفهم الخاصة (التنقل والترحال وعدم الارتباط بالأرض، والالتحام بالعصبية) من تشكيل قوة عسكرية ضخمة، جاهزة باستمرار، لا يقف أمامها شيء. أما غير هؤلاء فلم يكن في إمكانهم القيام بأي عمل جماعي منظم لفساد عصبيتهم بالاختلاط، واختلاف المهنة، واختلاف المصالح، والخضوع دوماً، أو في معظم الأحوال، للسلطة المركزية وأصحاب الجاه والنفوذ.

لقد كان الفلاحون في الغالب «مستضعفين وأهل عافية»، لأن الفلاحة لم يكن يشتغل بها أحد «من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتحلها بالمذلة (...) والسبب فيه (...) ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية. فيكون الغارم ذليلاً يائساً تتناوله أيدي القهر والاستطالة» (ج ٣، ص ٩١٥).

وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون، هذه، صحيحة بالنسبة إلى عصره، فهي صحيحة كذلك بالنسبة إلى العصور الاسلامية كلها: ذلك لأن معظم الأراضي الزراعية التي فتحها العرب كانت تترك في أيدي أصحابها، ليستغلوها، مقابل دفع خراج عليها. وهذا الخراج كان يتعدى أحياناً نصف المحصول، تارة يؤخذ قبل الغلة سواء زرعت الأرض أم لم تزرع، وتارة تقطع الأرض ومن عليها لمن يدفع الثمن المطلوب. لقد كانت الأرض على العموم «ملكاً» للسلطان، يفرض عليها ما يشاء من الجبايات، أو يقطعها لمن يشاء، حسب الظروف والأحوال. أضف إلى ذلك أراضي القبائل التي كانت تمتلكها على الشياع، والتي لم تكن

تستغل استغلالاً جيداً، ولا متواصلاً . . . كل ذلك جعل الفلاحين في وضع لا يساعد على نمو ثرواتهم، ولا على نشوء «الاقطاع» بينهم بالشكل الذي عرفته أوروبا.

وإذا كان الانتاج الزراعي قد عرف أحياناً فترات ازدهار، فإن فائض هذا الانتاج كان يذهب في الغالب إلى «بيت المال»، إما على شكل جبايات ومغارم، وإما على شكل تسديد الديون القديمة، وإما على شكل مصادرات وضرائب تعسفية، ومن هنا بقي الفلاح دوماً «غارماً ذليلاً يائساً بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة» فيقعد عن الانتاج، أو لا ينتج إلا ما هو ضروري لقوته وقوت عياله.

وعلى العموم فإن العقار وأهمه يومذاك الأرض الزراعية، لم يكن يفيد مالاً ولا ثروة بل إن «فوائد العقار والضياع غير كافية لمالكها في حاجات معاشه إذ هي لا تفي بعوائد الترف وأسبابه، وإنما هي في الغالب لسد الخلّة وضرورة المعاش (. . .) وأما التمول منه وإجراء أحوال الموظفين فلا. وقد يحصل ذلك منه للقليل أو النادر بحوالة الأسواق (. . .) إلا أن ذلك إذا حصل ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب» (ج ٣، ص ٨٧٠).

ومثل العقار في ذلك، التجارة، فهي لم تكن تدرُّ ربحاً إلا إذا اعتمدت على جاه يحميها ويعززها. لقد كانت التجارة في الحقيقة تجارة السلطان وحاشيته، أما غير هؤلاء، فلم يكن يحصل على «التافه من الربح إلا بعظم العناء والمشقة، أو لا يحصل، أو يتلاشى رأس ماله». إن الكسب من التجارة كان يتطلب علاوة على الخبرة، ورأس المال الكافي، الجاه والسلطة. «أما من كان فاقد الجرأة والإقدام من نفسه، فاقد الجاه من الحكام، فينبغي أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب ويصير مأكلاً للباعة» (ج ٣، ص ٩١٧). كما يصير أيضاً «نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام» (ج ٣، ص ٨٧١).

أما الصناعات (الحرف والمهن) فقد كان رواجها يكاد يكون محصوراً في «السوق الأعظم» أي الدولة. فـ «الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق سوقها، وتوجه الطلبات إليها. . .» (ج ٣، ص ٩١٩). ولما كانت الدولة عبارة عن طبقة ارستقراطية فإنه من المنتظر أن لا تطلب من الصناعات إلا ما يستهلك أو يدخل في نطاق الاستهلاك المنزلي. ومن هنا كانت الصناعات في معظمها صناعات استهلاكية: الثياب، المأكولات، الأواني، مواد الزينة، مواد البناء. . . الخ. ولذلك يقرن ابن خلدون دوماً «الحضارة» بـ «التفنن في الترف، واستجادة أحوال المنزل».

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الدولة، أي أصحاب الجاه والنفوذ، لم يكونوا يدفعون للصناع من الأثمان إلا القليل: فصاحب الجاه «مخدوم بالأعمال، وقيم الأعمال تعود عليه». ومن ثمة فإن الصنائع مثلها مثل الفلاحة والتجارة لم تكن توفر لأصحابها أي فائض، وبالتالي، لم يكن المشتغلون بهذه المهن، في وضع يمكنهم من تشكيل قوة اقتصادية أو طبقة اجتماعية تستطيع القيام بدور فعال في الأحداث السياسية.

إن الثروة في هذا النوع من الاقتصاد ـ اقتصاد الغزو ـ تابعة للجاه، للسلطة والنفوذ. «فإن كان الجاه متسعاً. كان الكسب الناشىء عنه كذلك. وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله» ـ و «أكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك، إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً، ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة» (ج ٣، ص ٩١٠).

ومع أن هذه الفئات الوسطى ـ الفلاحين والتجار والصناع ـ كانت تعرف بعض اليسار في بعض الأحيان، فإنها لم تكن في وضع يمكنها من تشكيل طبقة أو طبقات متميزة منفردة، ذلك لأن «طبقة» الخاصة التي كانت تتكون من الحكام والأعيان، من الموظفين والعلماء والشعراء والمغنين. . . الخ، لم تكن هي الأخرى تشكل طبقة بالمفهوم الحديث لكلمة «طبقة». فهي لم تكن تمتلك وسائل الانتاج، أو أن ما كانت تمتلكه منها لم يكن كافياً، ولا قادراً على أن يجعل منها طبقة اجتماعية تستثمر وتستغل. إن هذه الفئة ـ فئة خاصة ـ لم تكن طبقة منتجة، وإنما كانت تعيش من «الامارة»، من «الأموال السلطانية».

نعم، لقد تعرضت هذه الفئات الوسطى ـ طبقة العامة ـ خاصة الفلاحين منها للاستغلال الفظيع أحياناً. ولكن المستغل لم يكن طبقة اجتماعية، بل كان: الدولة. إن **اقتصاد الغزو ثروة تتجمع عند الدولة بوسائل الدولة، لينفقها أهل الدولة**: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم. . .» (ج ٣، ص ٨٧٢). ومن هنا كانت الدولة هي «السوق الأعظم، أُمّ الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج. فإن كسدت مصاريفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم. فإذا حبسه السلطان فقدته الرعية» (ج ٣، ص ٦٧٩).

الدولة تنفق الأموال لتعود إليها: تنفقها على شكل أعطيات ابتداء من أجور الموظفين إلى الهدايا التي تقدم بمناسبة أو غير مناسبة لزعماء القبائل والأشراف، والعلماء والشعراء. . . الخ. نثر الدنانير من شرفات القصور، واقامة الموائد الفخمة للخاصة، والموائد العمومية على الشوارع والساحات لجمهور الناس: (سواد العامة) مما نشأ عنه نوع خاص من «الكسب» سماه جرجي زيدان بحق: «الاسترزاق بالسخاء»[٦].

أما كيف تعود هذه الأموال إلى السلطان، فلذلك طرق متعددة أيضاً، وأهمها «الطريق» المعروف، طريق الجباية بمختلف أنواعها من ضرائب ومغارم وجزية وخراج

---

(٦) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، طبعة جديدة، راجعها وعلّق عليها حسين مؤنس، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٥، ص ٧٦ وما بعدها. هذا ويذكر المؤلف أن متوسط جباية الدولة في العصر العباسي الأول بلغ ٣٦٠ مليون درهم في العام لا ينفق منها على مصالح الدولة أكثر من ٥٠ مليوناً. فالباقي ٣٠٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم تبقى في بيت المال تحت تصرف الخليفة ينفقها في «المرافق» المذكورة أعلاه.

ومصادرات. . . الخ. ثم هناك أيضاً عائدات التجارة، وما يعرض من المكوس على المبيعات في الأسواق، كل ذلك بالإضافة إلى الهدايا التي يقدمها السكان عامة، والكبراء خاصة، لأصحاب الدولة بمناسبة وغير مناسبة.

وإذن فقد كان المال، مال الدولة وثروة البلاد، يدور في الفراغ: الأخذ والعطاء، والعطاء والأخذ. فلم يكن المال ينمو نمواً ذاتياً، ولا كان الاقتصاد اقتصاداً ذا جذور عميقة، بل كان اقتصاداً مهزوزاً، اقتصاداً غير قادر على تحمل أية هزة أو رجّة. فإذا حدثت المجاعة بسبب من الأسباب الطبيعية (الجفاف مثلاً)، أو إذا تحولت الطرق التجارية، أو إذا قامت فتن هنا أو هناك، تضعضع كيان هذا الاقتصاد، وسقطت الدولة في أزمة اقتصادية غالباً ما كانت تؤدي إلى سقوط الدولة وزوال حضارتها، و «فساد» عمرانها على الشكل الذي أوضحناه آنفاً.

إن اقتصاد الغزو، اقتصاد غير منتج، اقتصاد غير قابل للنمو ولا للتطور، إن ما يؤخذ بالقوة يعطى بسهولة، بكرم وسخاء. . . !

٥ ـ التداخل بين الدين والدولة

هذا النوع من الاقتصاد ليس نتيجة عوامل طبيعية ـ جغرافية وحسب، وليس نتيجة التركيب الاجتماعي الذي تشكّل فيه العصبية العصب الحساس فقط، وإنما هو أيضاً نتيجة التداخل بين الدين والدولة، هذا التداخل الذي جعل من الدين أحد العناصر الفاعلة ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي العام. . . ويهمنا هنا بيان أثر الدين من هذه الزاوية، ودائماً من وجهة النظر الخلدونية.

لقد رافق انتشار الاسلام، كعقيدة دينية، نشوء دولة العرب. فمنذ بداية الدعوة المحمدية، وخاصة بعد الهجرة، ودولة العرب، دولة الاسلام، تنشأ وتستكمل تنظيماتها ومقوماتها شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبحت حقيقة واقعية بعد «مؤتمر» سقيفة بني ساعدة التي اجتمع فيها المهاجرون والأنصار لاختيار من يخلف رسول الله، أي لاختيار رئيس الدولة. ولما كانت البيئة العربية في الجاهلية، بيئة قبلية صرفاً، مجتمعاً بدون دولة، فلقد كان من الطبيعي أن تنشأ دولة الاسلام مطبوعة في نظمها وتشريعاتها بالنظم القبلية إلى حد كبير. نعم لقد شجب الإسلام كثيراً من العادات الجاهلية، وحرم كثيراً من المعاملات والمؤسسات الاجتماعية، كالربا مثلاً، ولكنه من جهة أخرى، أقر كثيراً من النظم الاجتماعية القبلية التي لم تكن تتنافى مع أخلاقية الاسلام ومثله العليا. من ذلك مثلاً النظم والعادات التي تشكل ما يطلق عليه عادة «الديمقراطية القبلية»: توزيع الغنائم، شجب الادخار والاحتكار، والمساواة. . . الخ.

لقد أقرّ الاسلام الملكية الفردية، ولكنه حرم الاستغلال، وأعطى للثروة سواء كانت طبيعية (الأرض) أو منقولة (المال. . .)، أعطاها طابعاً «جماعياً»: المال مال الله وملكيته

الخاصة وظيفة اجتماعية». هذا من حيث المبدأ. أما من الناحية العملية، فإن المال كان دوماً مال السلطان (الخليفة) الساهر، «على رعاية حقوق الله وحقوق العباد» يتصرف فيه هو والجماعة الحاكمة كما يريد.

وإذن، فلا التقاليد والنظم القبلية، ولا المثل الأعلى للعربي الذي يعتبر الكرم والسخاء أعلى الفضائل وأسماها، ولا شريعة الاسلام وتشريعات الفقهاء، لا شيء من ذلك كله، كان يسمح بالاستغلال للمال، القرض بالفائدة، ولا بالاستغلال الطبقي، بالمعنى الماركسي (السادة ضد العبيد أو الاقطاعيون ضد الفلاحين الأقنان)، ولا بقيام ملكية فردية واسعة، خاصة في ميدان العقار والأراضي الزراعية. وبالجملة يمكن القول إن ارتباط الدين بالدولة قد أضاف إلى التقاليد القبلية القائمة على مبدأ «الجماعية» في ميدان الاقتصاد، جماعية أوسع وأسمى، جماعية المثل العليا: إن الاسلام، سواء كأوامر ونواهٍ، أو كتطبيق تاريخي، لم يكن يفتح الباب بسهولة أمام «الاقتصاد الحر»، الاقتصاد المستقل عن تدخل الدولة، الخاضع لديالكتيك العمليات الداخلية، والنمو الذاتي. لقد كان الاقتصاد في جملته، اقتصاد دولة، اقتصاد الخليفة وأهل السلطة والنفوذ.

على أن تأثير التداخل بين الدين والدولة في الاسلام في نمو الاقتصاد وتطور بنيانه، يتجلّى في مشكلة الخلافة نفسها، المشكلة التي كانت محور الأحداث السياسية الكثيرة والمتنوعة التي شهدها التاريخ الاسلامي. لقد ظل المسلمون يعتقدون أن الاسلام لا يعترف إلا بحاكم عام واحد، هو خليفة المسلمين أو خليفة النبي، الساهر على تنفيذ أحكام الشريعة. وبما أن دولة الاسلام قد ضمت، بسرعة البرق، عدداً هائلاً من المناطق الجغرافية والطبيعية المتباينة (مناطق صحراوية وشبه صحراوية، مناطق حارة، وأخرى معتدلة، وثالثة باردة) كما ضمت عدة أجناس لم يكن من الممكن اندماجها بسهولة، اندماجاً كلياً في أمة الاسلام، فقد بقي المجتمع الاسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود، وبقيت الخلافة التي أرادت أن تجعل من هذه الكثرة الكاثرة، وحدة واحدة، بقيت نظراً لذلك كله، عبارة عن بناء فوقي غير منسجم تمام الانسجام مع الواقع، المتعدد، المتنوع، جغرافياً واجتماعياً، واقتصادياً، وثقافياً. ولذلك ظلت الخلافة منذ انتهاء عهد الفتوح، بل منذ خلافة عثمان بن عفان، مهزوزة، تهدّها الثورات المتلاحقة باستمرار: ثورة الأمويين، ثورات الشيعة، ثورات الخوارج، العلويون، الأمويون في الأندلس، ثورات البربر... الخ.

هذا النظام الخاص في الحكم، النظام الذي فصِّل هيكله على أساس مجتمع قبلي ضيق، قد مطط ليشمل عالماً كاملاً من المعطيات المختلفة المتناقضة، فظل هكذا نظاماً مفروضاً من فوق على واقع أوسع منه بكثير فكانت النتيجة عدم الاستقرار في الحكم.

لقد كانت وحدة الدين والدولة (الخلافة)، في وقت كانت فيه وسائل المواصلات ضعيفة وبدائية، وفي رقعة مترامية الأطراف، متنوعة الكيانات وفي مجتمع متعدد الأجناس، كثير الأقليات، قليل الأغلبية، كانت هذه الوحدة مفروضة، ومرفوضة في آن واحد: لقد

عاق نظام الخلافة استقلال عدة مناطق بشؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، استقلالاً كان يفرضه واقع الأمور، فعاق بذلك نموها الذاتي وتطورها التدريجي.

وحتى عندما نشأت دول وإمارات مستقلة عن الخلافة، فإن الوضعية ظلت مضطربة وغير طبيعية للسبب نفسه. إن كل دولة أو إمارة مستقلة كانت تجد نفسها مهددة باستمرار من جانب دولة الخلافة الواحدة. كما أن الخلافة نفسها كانت مهددة دوماً من جانب الدول والإمارات المستقلة التي تتنافس بل تتصارع وتتحارب من أجل اكتساب الشرعية: الحصول على الخلافة. لقد شجعت مثل هذه الوضعية، القوى المعارضة في كل إيالة ودولة، هذه القوى التي كثيراً ما كانت تحرَّك من «خارج»، أو تجد في «الخارج» ملجأ وحصناً. إن ظهور المعارضة في مكان، كان يوقظ القوى المعارضة في أمكنة أخرى، ومسالمة هذه الدولة لتلك لم تكن تقوم إلا من أجل اتقاء شرها، أو ضمان حيادها في صراع مع الجيران، أو مع القوى الداخلية المعارضة، صراع قد لا يهمها مباشرة، ولكن يهمها على كل حال.

إن مشكلة الخلافة من هذه الزاوية كانت إحدى العوامل الأساسية التي جعلت المملكة الاسلامية تعيش حروباً أهلية مستمرة، «ثورات دائمة». وكما يحدث دوماً في مثل هذه الحالة، حالة الحرب الدائمة، فإن النتيجة الملموسة هي انهاك اقتصاديات البلاد، وتعويق بنيانها عن التطور والنمو: (الأموال تصرف في الحرب، في نفقات الجيوش، في استمالة هذا الشخص أو هذا الفريق، ورؤوس الأموال تفر من هذه الدولة أو الإمارة إلى تلك، خوف المصادرة، الانتاج يضعف. . .).

وعلاوة على ذلك، ونظراً لكون الاقتصاد كان اقتصاد دولة كما قلنا، ونظراً لأن الدولة يومئذ كانت تتركز، اقتصادياً في العاصمة، فإن النزاع من أجل الخلافة، الذي كان يقيم دولاً ويسقط أخرى، كان يؤدي في الغالب إلى تغيير العاصمة: إلى نقل الدولة واقتصاد الدولة، من مكان إلى آخر. وهكذا فما كادت دولة الاسلام الأولى تستقر في «المدينة»، وما كادت بنياتها الاقتصادية تبحث عن جذور لها في مجتمع «المدينة»، حتى نقلت العاصمة إلى دمشق، ونفس الشيء حدث حينما نقلت العاصمة إلى بغداد على عهد العباسيين، ثم إلى القاهرة. . . ثم إلى مناطق أخرى حيث كانت تقوم دول وإمارات مستقلة.

إن وحدة الحكم، وبالتالي نقل الخلافة من منطقة إلى منطقة، من عصبية إلى أخرى، كان ينتج عنه إجهاض النمو الاقتصادي للبلاد، إجهاضاً مستمراً. وقد تنبه ابن خلدون إلى هذه الظاهرة الخطيرة حينما أشار إلى أن «الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها» (ج ٣، ص ٨٦١). ويعلل ابن خلدون هذه الظاهرة الخطيرة، بجملة أمور منها:

- «أن كل أمة - أي كل قبيلة - لا بد لهم من وطن هو منشؤهم، ومنه أولية ملكهم. وإذا ملكوا ملكاً آخر، صار تبعاً للأول، وأمصاره تابعة لأمصار الأول، واتسع نطاق الملك عليهم، ولا بد من توسط الكراسي (أي العاصمة) تخوم الممالك التي للدولة، لأنه شبه المركز للنطاق، فيبعد مكانه عن مكان الكرسي الأول، وتهوى أفئدة الناس إليه من أجل الدولة

والسلطان. فينتقل إليه العمران، ويخف من مصر الكرسي الأول (. . .) فتنتقص حضارته وتمدنه وهو معنى اختلاله. وهذا كما وقع للسلجوقية في عدولهم بكرسيهم عن بغداد إلى أصبهان، وللعرب قبلهم في العدول عن المدائن إلى الكوفة والبصرة، ولبني العباس في العدول عن دمشق إلى بغداد، ولبني مرين بالمغرب في العدول عن مراكش إلى فاس، وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر، يخل بعمران الكرسي الأول».

ـ ومنها كذلك أن الدولة الجديدة، لا بد لها، لكي تضمن لنفسها بعض الاستقرار، من «تتبع أهل الدولة السالفة وأشياعها بتحويلهم إلى قطر آخر يؤمن فيه غائلتهم على الدولة. وأكثر أهل المصر الكرسي أشياع الدولة (القديمة . . . فتنقلهم ـ الدولة الجديدة ـ من مصر الكرسي إلى وطنها المتمكن في ملكتها، فبعضهم على نوع من التغريب والحبس، وبعضهم على نوع من الكرامة والتلطف (. . .) حتى لا يبقى في مصر الكرسي إلا الباعة والهمل من أهل الفلح والعيارة (المتسكعون) وسواد العامة (. . .). وإذا ذهب عن مصر أعيانه على طبقاتهم نقص ساكنه. . .» وخرب عمرانه.

إن قيام دولة وسقوط أخرى، وانتقال العاصمة من مكان إلى آخر، كان يعني في الغالب، تفكك الجهاز السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أقامته الدولة المنقرضة، في عاصمتها المهجورة (تشتت أصحاب الأموال، ورجال العلم، وذوي الخبرة. . . الخ).

وإذن، فإن الدين من هذه الزاوية، زاوية نظام الحكم في الاسلام قد لعب دوراً مهماً ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي العام. ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى حوادث التاريخ الاسلامي، إلى عدم الاستقرار السياسي الذي طبع هذا التاريخ بطابعه، منذ حرب صفين إلى أيام ابن خلدون، **يمكن النظر إلى ذلك كله كنتيجة للتناقض بين البناء الفوقي (وحدة الدين والدولة: الخلافة) وبين أساسه التحتي (مجتمع الكثرة واقتصاد الغزو)**. إن حوادث التاريخ الاسلامي من هذه الناحية كانت عبارة عن محاولات عديدة متكررة تستهدف المستحيل أو شبه المستحيل: تستهدف التوفيق بين المثل الأعلى الديني في الحكم (الخلافة)، المثل الأعلى المبني على تصور مثالي للماضي، تصور مستمد من تشريح وقائع تاريخية محدودة في زمانها ومكانها، مشروطة بظروفها الخاصة، وفي مقدمتها الديمقراطية القبلية، وبين واقع اجتماعي متنوع، لم يكن يستطيع أن يحقق لنفسه من الانسجام ما يجعله قادراً على حمل أو تحمل هذا المثل الأعلى. إنه مظهر آخر من مظاهر التناقض الأساسي بين خشونة البداوة ورقة الحضارة.

إن ربط الدين بالدولة كان يمهّد الطريق دوماً أمام كل حركة اقليمية أو طموح سياسي. فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ ديني، كان يقدم باستمرار، الغطاء اللازم لإخفاء الدوافع والأهداف الحقيقية لكثير من الحركات السياسية الثورية، والانتفاضات العصبية والصراعات شبه الطبقية، ولما كان هذا المبدأ يقتضي دوماً الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح، إلى أسلوب الحكم أيام الخليفتين أبي بكر وعمر، ونظراً لكون الدعوة الدينية تجد صداها العميق في البادية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالمطالبة بالرجوع

إلى حياة البساطة، حياة التقاليد البدوية، ونظراً لتناقض مصالح البدو ووضعهم الاجتماعي مع دولة المدينة، نظراً لذلك كله، فقد كانت البادية تقدم باستمرار القوة العسكرية اللازمة لنجاح كل محاولة سياسية أو حركة عصيان تنجح في الظهور بمظهر الدعوة الدينية الحقة.

من هنا بقيت البادية دوماً «مركز الثقل» في سياق أحداث التاريخ في الإسلام، فبقيت تحتفظ بأهميتها، وخطورتها. ومن هنا أيضاً كان «الملك الأعظم» خاصاً بـ «العشائر والقبائل والعصبيات» وكانت «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق». ولكن لا «الملك الأعظم»، ولا «الدول العظيمة الاستيلاء»، وهما شيء واحد - كان يمكن لها أن توفق بين تلك الكثرة وهذه الوحدة: كثرة «العشائر والقبائل والعصبيات»، ووحدة الدين والدولة التي تجسمها الخلافة.

* * *

الأزمة الاقتصادية الدورية التي أبرزنا معالمها في فصل سابق، اقتصاد الغزو الذي كان يحركها دوماً بسبب من طبيعته ذاتها التي لا تقبل الاستقرار ولا تسمح بالتطور والنمو، الصراعات العصبية التي كانت تتغذى من تناقض المصالح ومن الخلافات الدينية سواء بسواء، التداخل بين الدين والدولة وأزمة الخلافة الملازمة له، والمتجسمة في محاولة التوفيق بين مثل أعلى في الحكم يقوم على الوحدة والاخاء، وبين واقع اجتماعي ممزق... كل ذلك كان عبارة عن مظاهر مختلفة، ولكنها مترابطة متداخلة، للتناقض الأساسي في التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهد ابن خلدون، والذي عبرنا عنه بـ «التناقض بين خشونة البداوة ورقة الحضارة، بين بنيات فوقية وحضارة استهلاك سطحية، مستوردة في الغالب، وبين الأسس الواهية التي أقيمت عليها، أسس متموجة متوترة باستمرار:

- أساس اجتماعي: يأبى الوحدة والانسجام، تأبى وحداته الاندماج بعضها في بعض: مجتمع الكثرة، النظام القبلي، تعدد الفئات العرقية والدينية... الخ.

- أساس اقتصادي: رخو مائع، «غير طبيعي»، غير قابل للنمو الذاتي: اقتصاد الغزو، تجميع الثروات، استهلاكها لا استثمارها...

- أساس ديني في الحكم: مفروض من فوق: فرض وحدة الدين والدولة على مجتمع الكثرة، مجتمع العصبيات والفئات المختلفة المتنافرة التي لا تلتئم إلا لتتفرق وتتشتت، كل ذلك في وقت لم يكن الناس فيه قد تغلبوا بعد على المسافات الطويلة، الجغرافية والطبيعية والاجتماعية العرقية التي كانت تفصل بينهم.

- أساس تشريعي جامد: سد باب الاجتهاد تفصيل الحاضر وفق شرائع الماضي على ما بينهما من تباين واختلاف كبيرين.

- أساس ثقافي: غير موحد ولا منسجم، لا يعكس الحاضر ولا مشاكله بقدر ما يعكس اهتمامات قديمة وقضايا جانبية: الخلافات الفقهية، الفلسفة اليونانية، الآداب والحكم الفارسية، الشعر الجاهلي.

هذه الأسس المتموجة المضطربة دوماً، والمتنافرة والمتوترة باستمرار لم يكن من الممكن أن يندمج بعضها في بعض بشكل من أشكال الاندماج، ليتشكل منها بناء متماسك قابل للتطور والنمو الذاتي، كما لم يكن من الممكن أن تقوم عليها حضارة تستطيع أن تضمن لنفسها التقدم المطرد. . . ولذلك بقيت مظاهرها تطفو على السطح، وتدور مع الدورات العصبية، مع دورات أزمة الخلافة، مع حركة اقتصاد الغزو، تلك الحركة غير المنظمة غير الهادفة.

لقد قامت الدولة العربية الاسلامية على أساسين متنافرين متناقضين: **الدين الموحّد، والعصبية المفرّقة**. . لقد وحّد الدين العصبيات يوم كان يوفر مغانم كثيرة بفضل الفتوح. . . وفرقت العصبيات وحدة الدين يوم توقفت الفتوح، يوم قام مقام تجنيد القبائل من أجل الجهاد، تشتيت هذه القبائل نفسها، واسترضاء بعضها بالمال، وضرب بعضها الآخر ببعض. . . لقد قامت وحدة الدين والعصبية على أساس اقتصاد الغزو الذي ارتكز على فتوح واسعة ومغانم كثيرة خلقت منذ البداية بنيات جديدة، تحتية وفوقية معاً. فلم تكن هذه وليدة تلك، ولا كانت تلك أساساً لهذه. . . وعندما توقفت الفتوح، أي عندما توقفت الغنائم وقلّت الجبايات، انقلب الغزو الخارجي (الجهاد)، إلى غزو داخلي. فكان الصراع العصبي - الاقتصادي، وكان قيام الدول وسقوطها وتعاقبها وتزاحمها. . . ولم يحن القرن الثامن الهجري حتى استفحل ذلك «المرض المزمن»، مرض هرم الدول، وضعف القبائل، وتفشي الأمراض، وانحطاط الدين، وتقهقر الحضارة»، و «كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة».

* * *

تلك هي الصورة التي تقدمها لنا تحليلات ابن خلدون عن التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهده: صورة قاتمة حقاً، متأثرة فعلاً بالتجربة السياسية والاجتماعية التي خاضها صاحبها. . . ولكنها مع ذلك تعبر عن جانب هام من الحقيقة الموضوعية، الاجتماعية والتاريخية.

لقد أطل ابن خلدون من قلعة ابن سلامة على تجربته الشخصية، وعلى التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهده، فمزج بينهما، والتمس الحل لمشاكل هذه من وقائع تلك، فصاغ من ذلك نظرية امتزج فيها الذاتي بالموضوعي، الفلسفة بالتاريخ.

وبمغادرة ابن خلدون قلعة ابن سلامة تكون تجربته قد اكتملت، وباتصاله بتيمورلنك في دمشق تكون التجربة الحضارية في الإسلام قد دخلت بدورها طوراً آخر من أطوارها، طور الانحطاط المفجع والجمود القاتل.

إن الاهتزازات المستمرة التي كان يحركها ذلك التناقض المزمن، والتي بلغت مداها في عصر ابن خلدون، قد جعلت الناس ينظرون إلى الدنيا وكأنها في كف عفريت: الماضي عبارة عن حلقات متوالية من الأحداث والفتن والحروب، الحاضر جامد ومهتز في آن واحد، الحياة

رتيبة ولكن الأحداث والمفاجآت تتوالى فأصبحت هي نفسها جزءاً من رتابة الحياة وعبثها، المستقبل ظلام دامس وغيوم مثقلة بذنوب البشر ماضياً وحاضراً... كل شيء في الحياة عبء على النفس، لغز للفكر، ضباب في الرؤية، فكان الحل، الحل الذي يفرض نفسه هو السقوط في جبرية عمياء قاهرة. والهروب إلى «عالم الملكوت»، عالم الشطحات الصوفية، والالتجاء إلى عالم خيالي تبنيه الشحنات الانفعالية التي كان هذا التناقض يقدم ألف وسيلة لاستثارتها... كل شيء إذن كان يدفع إلى الانكماش، إلى التراجع والانحطاط...

وهكذا يكون تاريخ ابن خلدون قد انتهى مع نهاية تجربة ابن خلدون.. لقد انتهى تاريخ «وحدة الدين والعصبية» ليقوم مكانه تاريخ الزوايا والتكايا، تاريخ الانكماش الذاتي والتدخلات الخارجية... العثمانية فالاستعمارية.

هل هناك انقطاع حقاً بين تاريخ ابن خلدون وعهد ما بعد ابن خلدون، ألا نجد في تحليلات ابن خلدون ما يلقي بعض الأضواء على جوانب من تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن؟ ألا نجد ملامح ذلك التناقض المزمن في حياتنا الجارية الآن؟

إنها مسألة أخرى...! موضوع آخر...!

مُلحق

بيـان

نثبت فيما يلي أهم الكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون في مقدمته، والتي يتوقف على فهمها، فهم كثير من جمله وعباراته، وبالتالي كثير من أفكاره وآرائه.

وكما سيلاحظ القارىء فقد اعتمدنا الإيجاز، قدر الامكان، في الشرح والتفسير معززين المعنى الذي نقترحه لكل مصطلح بجملة أو فقرة في نفس المعنى من كلام ابن خلدون، ومحيلين إلى مقدمته.

وتسهيلاً للرجوع إليها فقد عمدنا إلى ترتيبها حسب الحروف الهجائية، مراعين الحرف الأول من الكلمة ـ بعد اسقاط حرف التعريف «ال» ـ ودون أن نأخذ بعين الاعتبار أصلها اللغوي الذي اشتقت منه. وبالاضافة إلى ذلك فقد عمدنا إلى ترقيم هذه المصطلحات حتى تسهل الاحالة اليها عند الضرورة داخل هذا الملحق نفسه. أما بخصوص الاحالات فقد تتبعنا فيها الطريقة التالية:

١ ـ الأرقام المصحوبة بحرف «ج» تحيل إلى المقدمة. فالرقم (ج ٢، ص ٤٩٦) مثلاً يشير إلى صفحة ٤٩٦ من الجزء الثاني من المقدمة (طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة وتحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٢ فيما يخص الجزء الأول وط ١ فيما يخص باقي الأجزاء).

٢ ـ أما الأرقام الأخرى المسبوقة بحرف «م»، فهي تحيل إلى مصطلح مشروح في هذا الملحق. وهكذا فالرقم (م ٢٥) يشير إلى المصطلح رقم ٢٥.

١ ـ **الاستبداد**: الاستقلال بالأمر. استقلال الوالي بولايته وإعلان خروجه عن السلطة المركزية.

استقلال رئيس العصبة بالملك وثمراته دون أهل عصبته.

ـ **الملك بالاستبداد**: الملك التام. (م ٥٢ أ).

٢ ـ **استظهار**: استظهرت الدولة بقبيلة ما، كسبت ولاءها وعززت نفسها بها مع بقاء تلك القبيلة مستقلة.

ـ **الملك بالمظاهرة**: النفوذ الذي تتمتع به القبيلة المتحالفة مع الدولة (ج ٢، ص ٤٤٠).

٣ ـ **استبصار**: أ ـ التأمل والنظر والاعتبار، تحكيم العقل والضمير. يقول الغزالي (الأحياء ج ٨، ص ٣٢): العلوم التي تحصل «لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل تسمى الهاماً. والعلوم التي تحصل بالاستدلال تسمى اعتباراً واستبصاراً.

ـ **الاستبصار بالدين**: الاهتداء بهديه (ج ٣، ص ٧٠٨).

ب ـ إن أقرب المصطلحات الحالية إلى مفهوم «الاستبصار» عند ابن خلدون هو: الوعي، والوعي الديني بالخصوص. «إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم (= إذا حصل لهم وعي بوضعيتهم) لم يقف لهم شيء» (ج ٢، ص ٤٦٧).

٤ ـ **استعداد**: **الاستعداد القريب والاستعداد البعيد**: معناه، كون الشيء يحتمل التحول إلى شيئين، ولكن هناك عامل يرجع تحوله إلى أحدهما دون الآخر، وحينئذ يكون ذلك الشيء مستعداً بالاستعداد القريب ليصير هذا ولا يكون ذاك. فالماء مثلاً فيه استعداد لأن يصير بخاراً أو ثلجاً، ولكن وجود الحرارة يجعله مستعداً **بالاستعداد القريب** لأن يصير بخاراً، **وبالاستعداد البعيد** ليتحوّل ثلجاً[1].

وأحياناً يستعمل ابن خلدون **الاستعداد الطبيعي** بمعنى الاستعداد القريب (ج ٣، ص ٩٨٢).

يستعمل ابن خلدون هذا المصطلح خاصة عند حديثه عن مراتب الوجود واتصال الأكوان بعضها ببعض: «ومعنى الاتصال في هذه المكونات (الموجودات الحادثة) ان آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي يليه» (ج ١، ص ٥٠٨).

٥ ـ **اصطلاح**: أ ـ التواضع والاتفاق: فاصطلحت في كتابي هذا. . . «إن في أسماء البربر

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

وبعض كلماتهم حروفاً ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا. . .» (ج ١، ص ٤٠٨). «إن الأوضاع اللغوية، إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف. اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه» (ج ٣، ص ١٠٦٥).

ب ـ اصطلاح التعليم: طريقته ومنهاج التدريس، «لكل امام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به» (ج ٣، ص ٩٨٥).

ج ـ اصطلاح المتقدمين والمتأخرين: أو طريقة المتقدمين والمتأخرين في علم الكلام: الأولى تعتمد على الجدل الكلامي القائم على اخضاع الأدلة العقلية للعقائد الايمانية، وعلى نظرية أن «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» كما ذهب إلى القول بذلك الباقلاني. وأما الطريقة الثانية فهي المعتمدة على المنطق باعتباره «قانوناً للأدلة فقط» أي أداة للتفلسف لا جزءاً من الفلسفة. ولم يعتمد أصحاب هذه الطريقة، ومنهم الغزالي نظرية بطلان الدليل ببطلان المدلول» (ج ٣، ص ١٠٤٧ ـ ١٠٤٨).

٦ ـ أمّة: يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة في معناها الاصطلاحي القديم ويعني بها في الغالب القبيلة الكبيرة أو مجموعة قبائل يربط بينها نسب عام. وأحياناً يستعملها بمعنى جنس: أمة العرب، أمة الفرس. وأحياناً أخرى يقصد بها أهل دين واحد: أمة الإسلام، أمة محمد. . .

والظاهر من كلام ابن خلدون أن الأمة أوسع من الشعب، «. . . إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية» (ج ٢، ص ٤٤٨) والشعب أوسع من القبيلة (م ٤٣).

٧ ـ إمكان: «الإمكان العقلي والإمكان بحسب المادة التي للشيء» (ج ٢، ص ٥٠٦).

أ ـ نجد الفرق بين الامكانين واضحاً عند ابن تيمية الذي يميز بين «الإمكان الذهني» و «الإمكان الخارجي».

الإمكان الذهني «هو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده، لا لعلمه بوجوده، بل لعلمه بعدم امتناعه. مع أن هذا الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده، أو بوجود نظيره، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه، فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد منه موجوداً، كان هو موجوداً بالأولى. . .»[٢].

ب ـ وبناء على ذلك فإن ابن خلدون يقصد بـ «الإمكان العقلي» التصور العقلي المطلق، وبـ «الإمكان بحسب المادة التي للشيء»، الإمكان الواقعي الذي يمكن التحقق منه واقعياً بمطابقة ما في الفكر لما هو في الخارج.

---

(٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ٢٢٦.

٨ ـ **إمارة**: يقصد ابن خلدون بـ «الإمارة» أسلوباً معيناً في المعاش وطريقة خاصة في الحياة تعتمد على الجاه والسلطة لا على العمل والانتاج ولذلك يصف الإمارة بأنها «ليست بمذهب طبيعي في المعاش» (ج ٣، ص ٨٩٩) باعتبار أن المذاهب الطبيعية للمعاش هي القائمة على العمل والسعي كالفلاحة والتجارة والصناعة.

٩ ـ **برهان: البرهان الطبيعي، البرهان الصناعي**:

ـ البرهان الطبيعي، أو الوجودي، هو المستند على الحس والتجربة.

ـ أما البرهان الصناعي، أو العقلي، أو النظري، فهو المعتمد على الحدود والأقيسة (القياس الصوري) ولا تراعى فيه المطابقة للواقع.

١٠ ـ **بدو**: يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة:

ـ تارة بمعنى سكنى البادية والعيش فيها: «هؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك...» (ج ٢، ص ٤٠٨).

ـ وتارة بمعنى سكان البادية أنفسهم، «إن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم» (ج ٢، ص ٤١٣).

البادية: «... إن العرب كانوا يطلقون لفظ البادية على ما نسميه الأرياف (بالإضافة إلى الصحارى)، فإذا قال العربي «أهل البادية» فهم من ذلك أهل الصحراء وأهل الأرياف المزروعة، غير أنه يغلب أن تطلق البادية على الصحراء وما يجاورها مباشرة من الأرض المزروعة من المطر خاصة...»[٣].

البداوة: هي حياة أهل البدو خاصة سكان الصحراء منهم.

خشونة البداوة: الظروف المعاشية القاسية ومجموع الصفات الجسمية والخلقية وأنماط السلوك الفردي والجماعي لأهل البادية. والمقصود بهم هنا على الخصوص البدو الرحل المتنقلون في الأراضي الصحراوية وشبه الصحراوية.

ومن هذه الظروف والصفات: الاقتصار على الضروري من العيش، والانعزال، والشجاعة والاعتماد على النفس، والصحة، وسكنى الخيام وعدم اعتبار قيمة الأعمال.

خشونة البداوة نقيض رقّة الحضارة. (م ١٦ ج).

١١ ـ **ترتيب: الترتيب بالطبع أو بالوضع**: «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع» (ج ٣، ص ٩٧٦). يقول الغزالي: «يكون الترتيب بالوضع كقولك بغداد قبل

---

(٣) حسين مؤنس في تعليق له في: جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الاسلامي**، طبعة جديدة، راجعها وعلّق عليها حسين مؤنس، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ١٤.

الكوفة إذا قصدت مكة من خراسان. . . وأما بالطبع كقولك الحيوانية قبل الانسانية، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأت من جهة الأعم»[4]. والمتقدم بالطبع: هو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه، ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه، كالواحد لا يرتفع بارتفاع الاثنين، في حين يرتفع الاثنان بارتفاع الواحد. (باعتبار أن (٢ = ١ + ١).

١٢ ـ **توحّش**: يستعمل ابن خلدون بكثرة هذه الكلمة دون أن يقصد منها أي معنى من معاني التحقير. بل يقصد بها النمط العام لسلوك القبائل المنفردة المنعزلة في البادية، والصحراء منها بالخصوص.

ـ «الأمم الوحشية»: القبائل الموغلة في البداوة، التي لا تختلط بغيرها وتعيش متنقلة في الفقر. إن «الإبل أعانت العرب على **التوحش** في القفر والأعراق في البدو» (ج ٣، ص ٩٢٩) فهم لذلك «أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر» (ج ٢، ص ٤٥٦).

ـ «خلق **التوحش**»: «طبيعة التوحش»، «عوائد التوحش». . . الخ: مجموع الصفات الخلقية والجسمية التي يختص بها البدو الرحل الموغلين في القفار، نتيجة الظروف الطبيعية والمعاشية القاسية التي تفرضها عليهم الصحراء. وذلك مثل: الشجاعة، والكرم، وإباء الضيم، والاشتغال بالغزو والافتخار به. . . الخ (ج ٢، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥).

١٣ ـ **جاه**: الجاه هو: «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة» (ج ٣، ص ٩١٠) فهو هنا بمعنى **السلطة**.

«**الجاه المفيد للمال**» يعتبر ابن خلدون الجاه أهم مصدر للثروة والغنى: «. . . فإن كان الجاه متسعاً، كان الكسب الناشىء عنه كذلك، وإن كان ضعيفاً قليلاً فمثله». فاقدو الجاه: «يرمقون العيش ترميقاً. . .» (ج ٣، ص ٩١٠).

١٤ ـ **جيل**: الجيل، الأمة (المصباح). والمقصود بالأمة القبيلة الكبرى أو مجموعة قبائل مرتبطة بالنسب.

أ ـ وفي هذا المعنى يستعمل ابن خلدون كلمة «جيل». . . إن اختلاف الأجيال (الشعوب والقبائل) في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» (ج ٢، ص ٤٠٧).

ب ـ وأحياناً يستعملها بمعنى أخص، وهو مرحلة معينة، أو مستوى معين، من مستويات التطور البشري نحو الحضارة والتمدن: «أجيال البدو» «أجيال الحضر» «جيل العرب في الخلقة طبيعي» (ج ٢، ص ٤٠٩) ومعنى العبارة الأخيرة أن نمط الحياة الخاص بـ «العرب ومن في معناهم» (م ٣٦) مرحلة طبيعية في سلم التطور البشري، لأنه أسلوب في العيش والحياة تفرضه عليهم الظروف الطبيعية والمعاشية لمناطق سكناهم».

ج ـ «**الأجيال الحادثة**» (ج ٢، ص ٤٨٤): أبناء وحفدة إحدى العصبيات.

---

(٤) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، ص ١٨٨.

١٥ ـ حسب: الحسب نسب شريف وخلال حميدة. وشرف النسب عائد بدوره إلى الخلال. «الشرف والحسب إنما هو الخلال». و«ومعنى الحسب راجع إلى الأنساب» (ج ٢، ص ٤٣١).

ـ الحسب بالحقيقة ـ أو بالأصالة ـ هو المدعم بثمرة النسب أي بالعصبية (م ٣٧). «فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب، وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية لأنه سرها» (ج ٢، ص ٤٣٢). ومن هنا كان الحسب ـ في نظر ابن خلدون ـ خاصاً بالبدو أهل العصبية.

ـ الحسب بالمجاز: شرف ناتج عن النسب ولكن دون عصبية. وهو خاص بالأمصار: «. . . وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار (م ٣٨) وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفاً (آباء وأجداد) في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع. . . (وهو) ليس حسباً بالحقيقة على الاطلاق» (ج ٢، ص ٤٣٢). «لأن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية» (ج ٢، ص ٤٣٣).

ـ الحسب بالمجاز أيضاً هو الشرف الذي يحصل للموالي (م ٥٦) والمصطنعين بسبب مواليهم وأسيادهم.

١٦ ـ حضارة: الحضارة ضد البداوة. والحضر سكان المدن أي «الحاضرون أهل الأمصار والبلدان» (ج ٢، ص ٤٠٩).

أ ـ الحضارة في اصطلاح ابن خلدون «هي التفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله» (ج ٢، ص ٤٨٨). فهي تعني أسلوب حياة الارستقراطية الحاكمة المقيمة في العاصمة والتي تعيش من الإمارة، أي الجماعة الحاكمة التي قدم بها العهد في المدينة ونسيت البداوة وخشونتها (م ١٠) وأصبحت جماعة طفيلية تستهلك ولا تنتج.

ب ـ الحضارة عند ابن خلدون مقرونة بالملك. فأهل الحضارة هم أهل الدولة في مرحلة هرمها. «إن أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعيم، والثروة والنعيم من توابع الملك» (ج ٢، ص ٤٩٢).

ج ـ رقة الحضارة: «ضد خشونة البداوة» هي مجموع الصفات الجسمية والخلقية وأنماط السلوك الفردي والاجتماعي الناتج عن حياة الحضارة بالمعنى السابق.

د ـ «الحضارة مفسدة للعمران» مادة وصورة. فساد مادة العمران يعني به فساد أخلاق أفراد المجتمع واحداً واحداً في ذاته (ج ٣، ص ٨٧٧) وفساد صورة العمران يعني به فساد الدولة واضمحلال أجهزتها، أي تفكك العصبية صاحبة الأمر.

١٧ ـ حل وعقد: أهل الحل والعقد والشورى عند ابن خلدون هم أهل العصبية الحاكمة: «. . . لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل

أو عقد أو فعل أو ترك». أما غير أهل العصبية كالفقهاء والقضاة. . . «فأي مدخل له في الشورى» (ج ٢، ص ٥٧٤).

١٨ ـ حلة: والجمع حلل: محل الحلول والاقامة. فإذا كان الأمر يتعلق بالبدو المقيمين فحللهم هي قراهم ومداشرهم. أما إذا كان الأمر يتعلق بالبدو الرحل، فحللهم حينئذ هي خيامهم، أو الأماكن التي تنصب فيها هذه الخيام.

ـ «الحلل المنتجعة القفار» (ج ٢، ص ٤١٨)، أي الخيام المتنقلة في الصحراء. وأصل العبارة من «انتجع القوم» بمعنى ذهبوا يطلبون الكلأ في موضعه، والاسم منه «النجعة».

ـ «العرب أبعد نجعة» بمعنى أكثر تنقلاً وتوغلاً في الصحراء لأن «إبلهم تدعوهم إلى ذلك».

١٩ ـ حي: الحي، أحياء البدو. يطلق «الحي» على أي فرع من فروع القبيلة. فأحياء البدو، جماعاتهم المرتبطة بنسب قريب أو بعيد.

٢٠ ـ حوادث: جمع حادث. والحادث هو كل موجود وكان العدم سابقاً عليه. وهو نوعان:

ـ ذوات (أو الحوادث التي من عالم الذوات)، هي المخلوقات جسمانية كانت أو روحية كالأنفس والملائكة.

ـ أفعال (أو الحوادث التي من عالم الأفعال) وهي على العموم أفعال المخلوقات. «إن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً فلا بد له من طبيعة (م ٣٣) تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله» (ج ٢، ص ٤١٠). وإذن فليس المقصود «بالحوادث» هنا الأحداث التاريخية الاجتماعية التي يطلق ابن خلدون عليها «وقائع وأحوال» (م ٦٠).

ـ ومعنى عبارته «أعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً» (ج ١، ص ٣٥٦) هو أن كتابه (= علم العمران) يبين أسباب وعلل حدوث الدول، قيامها وسقوطها. (حوادث الدول = الحادثات من الدول).

٢١ ـ **حوالة الأسواق**: تحول الأثمان في الأسواق من الرخاء إلى الغلاء أو العكس. التجار «ينتظرون حوالة الأسواق».

٢٢ ـ **خطة**: أ ـ الخطة لغة: الأمر. يقال تولى خطة القضاء، أي أمر القضاء (القاموس). وفي هذا المعنى نفسه يستعملها ابن خلدون. وعلى العموم فهي تعني الوظيفة.

ب ـ **الخطط الدينية الخلافية**: المناصب الدينية كإمامة الصلاة والقضاء. . . الخ (ج ٢، ص ٥٦٤).

والخطط الخلافية (نسبة إلى الخلافة) يستعملها في مقابل الوظائف السلطانية.

ويستعمل كذلك «الخطط السلطانية والرتب الملوكية» (ج ٢، ص ٦٠٣) للدلالة على الوظائف الادارية من وزارة وحجابة . . . الخ .

٢٣ ـ دولة : الدولة في اصطلاح ابن خلدون هي على العموم «الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما» .

أ ـ فمن حيث الامتداد في المكان تكون الدولة عامة أو خاصة .

ـ **الدولة العامة** هي مجموع المناطق والأقاليم التي تجري عليها سلطة العصبية الحاكمة سواء كانت هذه السلطة فعلية أم اسمية فقط .

ـ **والدولة الخاصة** هي الولاية أو الاقليم الذي استقل به الوالي خارجاً عن السلطة المركزية .

وهكذا فالدولة العباسية مثلاً دولة عامة بالنسبة إلى الدويلات التي استقلت عنها كدولة بني يوبه، وبني حمدان وغيرهما من الدول التابعة اسمياً للخلافة العباسية تسمى في لغة ابن خلدون دولاً خاصة .

ب ـ أما من حيث الامتداد في الزمان فإن الدولة إما كلية وإما شخصية . . .

ـ **الدولة الكلية** هي مدة حكم عصبية من العصبيات، التي يتعاقب فيها الملوك واحداً بعد الآخر . إنها حكم أسرة معينة منذ استلامها الحكم إلى يوم خروجه منها . الدولة العباسية، الدولة الأموية، الدولة الموحدية . . . الخ .

ـ **والدولة الشخصية** هي مدة حكم شخص واحد من أشخاص الدولة الكلية، مثل دولة المأمون، دولة معاوية، دولة عبد المؤمن . . . الخ .

ج ـ ويتحدث ابن خلدون أيضاً عن **الدولة المستقرة والدولة المستجدة أو الحادثة** (ج ٣، ص ٧٠٢) وذلك حين يتعلق الأمر بالفترة التي يحتدم فيها الصراع بين العصبية صاحبة الدولة وإحدى العصبيات الثائرة ضدها والتي تستهدف الإطاحة بها وتأسيس دولة جديدة . فالدولة المستقرة يعني بها الدولة القائمة التي نشبت الثورة ضدها . والدولة المستجدة أو الحادثة هي دولة العصبية الثائرة المطالبة بالملك التي لم تنته بعد من القضاء على الدولة القديمة المستقرة .

د ـ هذا ولا يختلف مفهوم ابن خلدون للدولة عن معناها بل معانيها عند القدماء باستثناء هذه التقسيمات المشار إليها أعلاه . إن الدولة في الاصطلاح القديم هي «القوة والسيطرة والسلطان» . أو صاحب هذه الصفات، أو البيت الذي يتمتع بها . فيقال دولة عبد الملك بن مروان، ودولة صلاح الدين، والدولة الأموية، والدولة الفاطمية . وتطلق أيضاً على المنطقة التي يشملها نفوذ الدولة وأصحابها والفرق بين الدولة والمملكة في الاصطلاح القديم

هو أن «الدولة عبارة عن الحكومة ورجالها، والمملكة هي البلاد وأهلها»[٥].

٢٤ ـ رئاسة: «الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم (أي على أهله ومرؤوسيه) قهر في أحكامه» (ج ٢، ص ٤٣٩).

أ ـ الرئاسة خاصة وعامة: **فالرئاسة الخاصة** هي الرئاسة على عصبية خاصة (م ٣٧ د)، وتكون لكبراء أحياء البدو ومشايخهم «بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة» (ج ٢، ص ٤٢٣). وأما **الرئاسة العامة** فهي الرئاسة على عصبية عامة (م ٣٧ د)، وهذه تبقى في «نصابها المخصوص من أهل العصبية» (ج ٢، ص ٤٢٨) أي تبقى في دائرة العصبية الخاصة التي قادت الثورة من أجل الملك.

ب ـ **الرئاسة العامة ملك**، وهي بهذا المعنى «لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية... فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة» (ج ٢، ص ٤٢٩).

ج ـ «الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» (ج ٢، ص ٤٢٩) وهي منصب متوارث متناقل «في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية» «ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه» (ج ٢، ص ٤٢٩).

٢٥ ـ **سذاجة**: سذاجة البداوة، سذاجة العروبية، سذاجة الدين... الخ يقصد ابن خلدون بـ «سذاجة» الفطرة السليمة والوضع الطبيعي الصحيح الذي لم تشبه شائبة. والساذج الصافي لم يختلط بغيره[٦]. «سذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش» (ج ٢، ص ٣٧٤).

٢٦ ـ **سياسة**: هي أسلوب الحكم والطريقة التي يسلكها الحاكم في تدبير شؤون مملكته. ويصنفها ابن خلدون كما يلي:

أ ـ **سياسة مدنية**: وهي «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه» (ج ٢، ص ٤١٤).

ب ـ **سياسة «ملوكية أو سياسة عامة»** وهي الملك (ج ٢، ص ٤٤٧). و«يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة» (ج ٢، ص ٧١١). وهي نوعان:

ـ «سياسة شرعية» وهي المستندة إلى شرع منزل من عند الله (ج ٢، ص ٧١١).

ـ و «سياسة عقلية» مستندة إلى قوانين مفروضة «من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها،

---

(٥) حسين مؤنس في: زيدان، نفس المرجع، ج ٢، ص ١١ ـ ١٢.

(٦) علي عبد الواحد وافي في تعليق له رقم (٦٨ ب) في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٧٤.

ويسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها»(ج ٢، ص ٥١٦). وتسمى أيضاً السياسة «الملكية» والسياسة «الحكمية».

٢٧ ـ **صورة ومادة**: أ ـ يستعمل ابن خلدون هذين المصطلحين القديمين (أرسطو) في ميدان العمران البشري كما يلي:

ـ الصورة هي المؤسسات والنظم التي لا تستقيم الحياة الاجتماعية بدونها، مثل الدولة، الدين... الخ.

ـ المادة هي الجماعات البشرية التي تتكوّن منها الحياة الاجتماعية وتتطور لتصبح تنظيماً معيناً هو الدولة.

«إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة. وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الاخر: فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر» (ج ٣، ص ٨٨٣ ـ ٨٨٤).

وقد استعمل ابن خلدون هذين المصطلحين أول مرة في خطبة كتابه (ج ١، ص ٣٥٣) حيث ينتقد المؤرخين لكونهم «يجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت من موادها...» والمعنى أن هؤلاء المؤرخين كانوا يقتصرون على ذكر أخبار الملك والوزراء... الخ (صورة العمران) ولا يهتمون بأمر القبائل والعصبيات... (مادة العمران).

ب ـ ومن العبارات الغامضة التي يستعمل فيها هذين المصطلحين قوله: «الدين والملة صورة الوجود والملك» (ج ٣، ص ٨٨٨). وقد استعمل هذه العبارة بصدد تعليله كون «لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها». فاللغة العربية قد سيطرت على المناطق الأخرى التي استقر فيها الاسلام لأنها كانت لغة الدين. ولما كانت الدولة هي دولة الإسلام، وبما أن الدولة هي صورة للعمران كما ذكرنا، فإن تأثير الصورة في المادة، وهو هنا تأثير دولة الاسلام في المناطق التي اكتسحها، يتجلّى في فرض لغة الدين نفسها على اللغات الأصلية لهذه المناطق. وهكذا يكون معنى العبارة السالفة هو أن الدين يؤثر في الوجود (البشري) وفي الملك والدولة تأثير الصورة في المادة. وعلى العموم فإن ابن خلدون يقصد بالصورة جانبها التأثيري، وبالمادة كونها قابلة لتأثير الصورة. وهكذا فإن «الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة» (ج ٣، ص ٨٨٤). والمعنى هو أن العامل أو العنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في المجتمع البشري، إنما هو العصبية ولهذا تفسد الدولة وتضمحل بفساد قوتها المؤثرة وهي العصبية.

ج ـ على أن استعمال ابن خلدون لمفهوم «المادة والصورة» لا يخلو من غموض واضطراب، فهو لا يتقيد في الغالب بالمعنى الأرسطي لهاتين الكلمتين خاصة من حيث ارتباط أحدهما بالآخر. إن رأي ابن خلدون في علاقة المادة بالصورة قريب من رأي ابن سيناء الذي قال برأي مُنافٍ لرأي أرسطو الذي أكد بأن الصورة تفسد بفساد المادة. فبالنسبة إلى ابن

سينا، إن كون النفس صورة للجسد لا يعني أنها تفسد بفساد الجسد، إنها «كمال» له، مثلما «أن الملك كمال للمدنية والربان كمال السفينة، وليسا صورتين للمدنية والسفينة» بالمعنى الأرسطي[٧].

ومن هنا يسمي ابن خلدون الاجتماع البشري الذي تقوم فيه الدولةوالملك بالاجتماع **الكامل** أو التام، والاجتماع القائم بدون ملك ودولة، بالاجتماع **الناقص**.

٢٨ ـ **صناعة**: مهنة، حرفة: «ولم يكن العلم (= التعليم) بالجملة صناعة» (ج ١، ص ٤٠١). هذا وليس المقصود بـ «صناعة» الأعمال اليدوية وحدها كالخياطة مثلاً، بل يقصد بها أيضاً الأعمال الفكرية فيقولون: «صناعة الفلسفة» وقد نقل الأستاذ مصطفى عبد الرازق في: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية» (ص ٥٠) عن صاحب «كشاف اصطلاحات الفنون» ان الصناعة: «ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما، لنحو غرض من الأغراض، صادراً عن البصيرة بحسب الامكان. والمراد بالموضوعات الآلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة، أو ذهنية كما في الاستدلال. . .» ويعرفها ابن خلدون بأنها: «ملكة (م ٤١) في أمر عملي فكري وبكونه عملياً هو جسماني محسوس». والصنائع منها البسيط وهو الذي يختص بالضروريات ومنها المركب وهو الذي يكون للكماليات (ج ٣، ص ٩٢٣).

٢٩ ـ **صناعي**: نسبة إلى الصناعة:

ـ **التعليم الصناعي**: التعليم المتّخذ حرفة لكسب العيش.

ـ **التعليم غير الصناعي**: تعليم العلم من أجل نشر المعرفة دون أخذ أجرة أو طلب تعويض: «. . . وصار العلم ملكة (م ٤١) يحتاج إلى التعليم، فأصبح من جملة الصنائع والحِرف» (ج ١، ص ٤٢٠).

ـ **الشروط الصناعية**: شروط التعليم ومناهجه (ج ٣، ص ٩٨١).

ـ **البرهان الصناعي**: البرهان بالقياس المنطقي، ذلك في مقابل البرهان الطبيعي المعتمد على مطابقة ما في الذهن لما في الواقع.

٣٠ ـ **صنائع**: أ ـ يجمع ابن خلدون في الغالب صناعة على صنائع، وهو جمع صحيح لغوياً (والشائع جمعها على صناعات). فتكون (الصنائع) بهذا المعنى هي الحِرف والمهن. . .

ب ـ وتارة يستعمل (صنائع) بمعنى الموالي والمصطنعين والموظفين. وهي حينئذ جمع (صنيعة). أي الشخص الذي يصطنعه الرجل ويلحقه بأقربائه أو خاصته.

٣١ ـ **مصطنعون**: المصطنعون هم الأفراد الذين تضمهم القبيلة إليها بالحلف أو الولاء فهم بمعنى الموالي (م ٥٦).

---

(٧) انظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥)، ص ٩٣ ـ ٩٤.

٣٢ ـ ضروري: أ ـ الضروري والحاجي والكمالي، اصطلاحات أصولية (أصول الفقه)، ومعناها كما يلي:

ـ الضروري هو كل ما يتوقف عليه الناس بحيث تختل حياتهم بفقدانه. وقد حصر الفقهاء الضروريات في خمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ـ الحاجي هو ما يرفع المشقة ويدفع الحرج والضيق عن الناس، فحياتهم لا تختل بفقدانه، بل يصيبهم انزعاج وارتباك لا يبلغان مبلغ الفساد المتوقع من فقد الضروريات. ومن الأمثلة الفقهية لذلك: إباحة البيع تيسيراً لحاجات الناس، وتخفيف التكاليف عنهم بقصر الصلاة والفطر في رمضان للمسافر. . .

ـ أما الكمالي فهو المكمل للحاجي ويمكن الاستغناء عنه تماماً. ولكن وجوده يجعل حياة الناس في وضعية أحسن. وهي ما يعبر عنه الفقهاء بـ (محاسن العادات)[٨].

ب ـ هذا وقد نقل ابن خلدون هذه المصطلحات من ميدان الفقه إلى ميدانه الخاص، خصوصاً ما يتعلق منه بشؤون المعاش. وعلى هذا:

ـ فالضروري هو ما لا بد منه من العيش لحفظ الحياة. ويقتصر فيه على البسيط السهل. وهو عيش أهل البدو.

ـ أما الحاجي فهو ما فوق الضروري ولكن دون الكمال فهو عيش الفئة المتوسطة من الناس سكان القرى والمدن.

ـ وأما الكمالي فهي حياة (اللوكس)، حياة. . . «الترف والنعيم» التي تختص بها الجماعة الارستقراطية الحاكمة.

٣٣ ـ طبع وطبيعة: تتردد كلمتا طبع وطبيعة في فصول كثيرة من المقدمة. وقد وردت كلمة (طبائع) أول مرة في خطبة الكتاب حيث يقول: « . . . فللعمران طبائع في أحواله. . .» (ج ١، ص ٣٥٢). ثم بعد ذلك تتردد كثيراً عبارات مماثلة مثل «ما يحدث في العمران بالطبع»، «ما يحدث فيه بمقتضى طبعه»، «طبيعة الملك»، «طبيعة الترف». . . «الهرم يحدث في الدولة بالطبع». . . (ج ٢، ص ٦٩٢). . . الخ.

إن فهم فكرة الطبع والطبيعة عند ابن خلدون ضروري لفهم آرائه ونظرياته على الوجه الصحيح.

أ ـ يفرق الغزالي[٩]،

---

(٨) انظر: محمد الخضري، أصول الفقه، ط ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨)، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥، وعلي حسب الله، أصول التشريع الاسلامي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ١١٩.

(٩) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(١) بين الحركة بالعرض كانتقال الماء داخل الاناء من مكـان إلى آخر بـانتقال الانـاء. فحركة الماء هنا حركة عرضية.

(٢) الحركة بالقسر، والجسم المتحرك بالقسر هو ما كان سبب حركته خـارجاً عن ذاتـه كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشيء بما يجذبه أو يدفعه كانتقال الحجـر إلى فوق إذا رمي إلى فوق، بخلاف انتقاله إلى تحت فهي حركة بالطبع.

(٣) أما الحركة بالطبع فمعناها أن الجسم المتحرك بالطبع هو الذي حـركته من داخـل ذاته، ولكن هذا لا يعني أنه يتحرك من ذاتـه لكونـه جسماً إذ لـو كان كـذلك لكـان متحركـاً دائماً، ولكان لكل جسم على وجه واحد، بل لمعنى يزيد عليه يسمى ذلك المعنى طبيعة.

ويفرق الغزالي[١٠] أيضاً بين الفاعل بالطبع والفاعل بالإرادة. فالفعل بالطبع «هو الفعل الخـالي من العلم بالمفعـول، بل يـدخل الأفعـال الطبيعيـة في الوجـود على سبيـل التسخـير، والفاعل بـالارادة هو الـذي له العلم بمعلولاتـه، فإذن هـو عالم بمفعـولاته ومخلوقاته». وإذن: فالذي يهمنا هنا أمران اثنان:

١ ـ إن الطبع هو معنى يزيد على ذات الشيء ويسمى (طبيعـة)، وهو في نفس الـوقت من ذات الشيء لا من خارجه.

٢ ـ إن الأفعـال الطبيعيـة في الوجـود تنسب إليه ـ إلى الكـون، إلى الوجـود، عـلى سبيـل التسخـير. وهذا يعني أن الفعـل الصادر عن طبيعـة الشيء، والذي يحـدث بـالـطبـع، ليس مرتبطاً بذلك الشيء ارتبـاط العلة بالمعلول، بـل هو ينسب إليه فقط على سبيـل التسخير أي تسخـير الله لهذا العـالم. إن الفاعـل في الحقيقة إنمـا هـو الله. وهـو وحـده (عـالم بمفعـولاتـه ومخلوقاته).

ونفس هـذا المعنى يؤكده ابن خلدون حـين يقول: «. . . واستـولت أفعال البشر عـلى عالم الحوادث (م ١٦) بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخيره. وهـذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾»[١١] (ج ٣، ص ٩٧٧). وإذن، فإن:

١ ـ طبائع العمران هي من ذات العمران، تحـدث فيه لا بـإرادة الناس، بـل بـ (ضرورة الوجود).

٢ ـ إن ضرورة الـوجود هـذه، أو طبائـع العمران نفسهـا، إنما هي كـذلـك (عـلى سبيـل التسخير) وبعبارة أخرى أنها هي و (مستقر العادة) شيء واحد. فهي الكيفيـة التي أجرى بهـا الله العادة في هذا الكون.

---

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معـارج القدس في مـدارج النفس (القاهـرة: المكتبة التجـارية، [د.ت.])، ص ١٩٥.

(١١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

ب ـ ينتج عن ذلك أن (طبائع العمران) وكذا (عوارضه الذاتية) لا تعني القوانين بالمعنى الحديث. بل تعني فقط الخصائص الملازمة له نتيجة (العادة) أو (مستقر العادة). إنها عبارة عن المشيئة الإلهية كما تتجسّم في حوادث الكون بأسره. ولذلك كان بالإمكان أن تحدث أشياء مخالفة لطبائع العمران بفعل القدرة الإلهية، وهي حينئذ (خوارق للعادة) أو (معجزات).

٣٤ ـ طبقة: ويجمعها على طباق وطبقات.

ـ أساس (الانقسام الطبقي) في المجتمع عند ابن خلدون هو (الجاه المفيد للمال).

«الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة: ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضرّاً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة... بما ينتظم معاشهم وتتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم...» (ج ٣، ص ٩٠٩).

«ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو اقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد هذا الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه (...) فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشىء عنه كذلك، وإن كان ضيقاً وقليلاً فمثله»(ج ٣، ص ٩١٠).

٣٥ ـ عِبَر: أ ـ جمع عبرة وهي تعني الدروس المستخلصة من تأمل وقائع الحياة ماضياً وحاضراً. وفي هذا المعنى استعمل ابن خلدون كلمة عِبَر في عنوان كتابه، (كتاب العبر...) لأنه كتاب (أفصح بالذكرى والعبر في مبدأ الأحوال (= بدايتها) وما بعدها من الخبر (= تطورها)...) (ج ١، ص ٣٥٧).

ب ـ الاسم الكامل لكتاب ابن خلدون هو (كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

ـ كتاب العبر: الكتاب الذي يشتمل على الدروس المستخلصة من الماضي، وهي تلك الدروس التي تشرحها (المقدمة).

ـ ديوان المبتدأ والخبر: السجل الذي يشتمل على أخبار الدول وتفاصيل قيامها وسقوطها، وهذا ما يحتوي عليه القسم المخصص للتاريخ من كتاب العبر.

ـ في أيام العرب والعجم والبربر... في أخبارهم.

٣٦ ـ عرب (العرب ومن في معناهم).

ـ يقصد ابن خلدون بـ (العرب): القبائل العربية القاطنة بالأراضي الصحراوية والمختصة بأسلوب معين في الحياة يتميز بالخصوص بشظف العيش ونكد الحياة والتنقل والترحال والاحتفاظ بالأنساب وكثرة العصبيات...

ـ ويوسع ابن خلدون هذا المعنى الذي يعطيه لـ (العرب) ليشمل من يسميهم بـ (العرب ومن في معناهم) من (ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والترك والتركمان بالمشرق) (ج ٢، ص ٤١٣).

٣٧ ـ **عصبية**: يحسن الرجوع إلى الفصول التي عقدناها لشرح نظرية العصبية عند ابن خلدون. أما هنا فكل ما يمكننا فعله هو تسجيل الملاحظات التالية:

أ ـ **«العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه»** (ج ٢، ص ٤٢٤). والمقصود بالنسب ليس الرابطة الدموية، فهو بهذا المعنى «أمر وهمي لا حقيقة له» (ج ٢، ص ٤٢٤)، «وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والاسلام والعرب والعجم» (ج ٢، ص ٤٢٧). وإنما المقصود بالنسب فائدته وثمرته وهي «هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة. وما فوق ذلك مستغنى عنه» (ج ٢، ص ٤٢٤). وكل ما يقع به هذا الالتحام فهو داخل في معنى النسب، ومنه «الحلف والولاء والاصطناع وطول المعاشرة والصحبة وسائر أمور الموت والحياة» و «إذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر» (ج ٢، ص ٥٠٣).

ب ـ غير أن هذا الالتحام لا يشتد ويصبح عصبية إلا إذا كان هناك ما يهدّد كيان الجماعة. «فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا» (ج ٢، ص ٤٢٤) وبالنظر إلى ما تقدم يمكن تعريف العصبية عند ابن خلدون بأنها **رابطة اجتماعية سيكولوجية ـ شعورية ولاشعورية ـ تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية، ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة.**

ج ـ إن تقييد يقظة العصبية بوجود تهديد أو عدوان يدل على أن فاعلية العصبية لا تشتد إلا عندما تمسّ المصلحة المشتركة للجماعة، وهي المصلحة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي والفعال. وإذن فلا بد من استحضار هذه الصبغة الاقتصادية في الصراع العصبي لفهم نظرية ابن خلدون في العصبية. إن الفاعلية السياسية للعصبية، وهذا ما يهم ابن خلدون في الدرجة الأولى تستهدف الحصول على الجاه والملك من أجل «توابعه من الترف والنعيم».

د ـ العصبية ظاهرة خاصة بالبدو لأن أحياءهم (مفتوحة) تحتاج في الدفاع عنها إلى تكتل وتعاضد فتيانها الشجعان.

وأما الحضر فإن أسوار المدينة وحاميات الدولة تكفيهم مؤونة الدفاع عن أنفسهم وأموالهم، ولذلك فهم لا يحتاجون إلى التعصب والالتحام. إن العصبية في البادية بمثابة الأسوار في المدن.

هـ ـ العصبية خاصة وعامة: **العصبية الخاصة هي المبنية على النسب القريب. والعصبية العامة** هي التي تقوم على النسب البعيد. وكل عصبية عامة تتألف من عدة

عصبيات خاصة. ومن هنا كانت العصبية تقوم على الكثرة داخل الوحدة، وعلى التنافس والتنافر داخل التعاون والتناصر. ولا تصبح العصبية قوة سياسية إلا إذا التحمت العصبيات الخاصة المتنافسة في اطار عصبية عامة واحدة. غير أن هذا الالتحام العصبي مشروط بوجود ظروف معينة يعبر عنها ابن خلدون بـ (هرم الدولة).

و ـ هذا والعصبية بالمعنى المشار إليه يعتبرها ابن خلدون عصبية (طبيعية) إذ لا بد منها في الحماية والمطالبة والمواجهة. أما العصبية المستندة فقط الى التعصب للأنساب والاعتداد بها فهي (عصبية جاهلية) لا فائدة فيها مطلقاً، وهي المقصودة بذم الشارع للعصبية (ج ٢، ص ٥٦١).

٣٨ ـ عمران: العمران ضد الخلاء، وهو من العمارة والتعمير. ويقصد به ابن خلدون الاجتماع البشري الذي يتم بـ «التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (البشر) من التعاون على المعاش» (ج ٢، ص ٤١٧).

أ ـ من العمران ما يكون بدوياً وهو سكنى الضواحي والجبال والحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والمدن والقرى والمداشر للاعتصام بها والتحصن بها وبقلاعها (ج ٢، ص ٤١٨).

يقصد ابن خلدون بـ «العمران البشري» الحياة الاجتماعية وما ينتج عنها أو يرافقها من مظاهر اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية... الخ.

وهذا العمران لا يكون تاماً إلا إذا قامت فيه الدولة. «العمران دون الملك والدولة متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع (م ٥٨)...». أما الاجتماع البشري الذي لا يؤدي إلى قيام دولة فيه فهو عمران ناقص.

ب ـ علم العمران علم يدرس كل ما يحدث في العمران البشري، التام بالخصوص، من ظواهر خاصة به مثل التوحش والتأنس والعصبيات والملك والدول... على أن المهمة الرئيسية لعلم العمران هي البحث في عوامل قيام الدول وسقوطها وأسباب تعاقبها وتزاحمها.

٣٩ ـ علّة، سبب: يتردد كثيراً في مقدمة ابن خلدون ذكر «العلل والأسباب» مترادفين، والذي يبدو هو أن ابن خلدون يستعمل هاتين الكلمتين في معناهما الفقهي الأصولي، لا في دلالتهما المنطقية الفلسفية.

أ ـ والفرق بين العلة والسبب عند الأصوليين هو:

ـ أن العلة وصف أضاف الشارع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه. مثل الاسكار بالنسبة إلى تحريم الخمر. ويكون هذا الوصف علة بالمعنى الدقيق عندما يمكن ادراك جانب المصلحة فيه، أي عندما يكون الحكم قابلاً للتبرير العقلي.

ـ أما السبب فهو ذلك الوصف نفسه حينما لا يدرك العقل البشري جانب المصلحة

فيه كالصيام لظهور هلال رمضان. فالمقصود من ربط الصيام برؤية الهلال مقصود خفي، في حين أن ربط تحريم الخمر بالاسكار يمكن تبريره عقلياً بكون الاسكار يذهب العقل.

ب ـ وقد نقل ابن خلدون مفهوم العلّة والسبب من الميدان الفقهي الأصولي إلى ميدان الطبيعة والعمران. وهكذا فالعلّة هي الأسباب الظاهرة: «إنما يحيط ـ العقل ـ علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب». (ج ٣، ص ١٠٣٥) ان الأسباب التي من هذا النوع هي علل. وأما الأسباب بالمعنى المشار إليه آنفاً فيطلق عليها عبارة «الأسباب الخفية». وهي لا تدرك بالعقل أو على الأقل يصعب إدراك تسلسلها. «. . . ولعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضلّ العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع» (ج ٣، ص ١٠٣٨).

وهكذا يمكن القول إن ذكر ابن خلدون لـ «الأسباب والعلل» معاً ليس من نوع استعمال المترادفات بل انه يقصد في الغالب التمييز بين ما يطلق عليه في أماكن أخرى عبارتي «الأسباب الظاهرة» و «الأسباب الخفية».

ج ـ هذا والعلة عند الأصوليين مرتبطة بالحكمة. فحكمة الحكم هي «الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه». وعندما يقرن ابن خلدون «العلة» بـ «الحكمة» فهو يقصد في الغالب الإشارة إلى الدافع إلى الشيء (= علة) من جهة، والباعث له أو المقصود منه من جهة أخرى (= حكمة).

د ـ ومن الكلمات التي يرد ذكرها مع المصطلحات السابقة كلمة «شرط» والمقصود به ما يرتبط به الشيء وجوداً وعدماً. وهو عند الأصوليين «ما جعله الشارع مكملاً لأمر شرعي لا يتحقق إلا بوجوده» وهو عندهم نوعان مكمل لسبب ومكمل لمسبب.

وابن خلدون يستعمل هذه المصطلحات جميعاً في معنى أعم يقصد به «المبادىء» (= البدايات). والعقل البشري يدرك هذه «المبادىء» «الظاهرة بفضل الترتيب بين الحوادث».

وهكذا «فإذا قصد ايجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن لسببه أو علته أو شرطه وهي على الجملة مبادئه (= بداياته) إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها. . .» (ج ٣، ص ٩٧٦).

هـ ـ (السبب الطبيعي) أو (السبب الوجودي) عبارة يستعملها في مقابل (السبب الشرعي).

٤٠ ـ عادة: أ ـ العادة هي كل فعل جسماني أو ذهني يرسخ بالتكرار حتى يصبح بمثابة (الطبيعة) والمزاج.

ابن خلدون يعتبر الانسان «ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه» (ج ٢، ص ٤١٩).

ب ـ العادة و (مستقر العادة) هي الكيفية التي أجرى بها الله الحوادث في هذا الكـون، وهذا هو المعنى الذي يعطيه الأشاعرة للسببية.

٤١ ـ **عوارض ذاتية**: أ ـ يقول الفارابي[١٢] «العرض الذاتي هو الذي يكون موضوعه ماهيته أو جزءاً من ماهيته، أو توجب ماهيته موضوعه أن يوجد له على النحو الذي توجب ماهية أمر ما أن يوجد له عرض ما. فإن ذلك العرض إذا حد أخذ ذلك الأمر في حد العرض. فما كان من الأعراض هكذا فإنه يقال له عرض ذاته. وغير الذاتي هـو الذي لا يـدخل مـوضوعـه في شيء من ماهيته، وماهيته موضوعة لا توجب أن يـوجد لـه ذلك العـرض. . .» هذا بـالنسبة للمعنى الفلسفي للكلمة.

ب ـ أما العوارض الذاتية للعلوم، وهو اصطلاح يستعمله المناطقة والأصوليون بكثرة، فيشرحها الغزالي كما يلي: «الأعراض الذاتيـة لعلم من العلوم ونعني بها الخـواص التي تقع في مـوضوع ذلـك العلم ولا تقع خـارجة عنـه، كـالمثلث والمـربـع لبعض المقـاديـر، والانحنـاء والاستقامة لبعضهـا، وهي أعراض ذاتيـة لموضـوع الهندسـة، وكالـزوجية والفـردية للعـدد، وكالاتفاق والاختلاف للنغمات، أعني التناسب، وكالمرض والصحة للحيوان. . .»[١٣].

هذا، ويميزون الأعراض الذاتية عن الأعراض الغريبة كما يلي:

«وأما الذاتي فهـو احتراز من الأعـراض الغريبـة، فإن العلوم لا ينـظر فيها لـلأعراض الغـريبة، فـلا ينـظر المهنـدس في أن الخط المستقيم أحسن لأن الحسن غـريب عن مـوضـوع علمه. . .»[١٤].

وإذن، فالأعراض الذاتية في لغة ابن خلدون وكذلك ما يشبهها من العبارات مثـل «ما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال»، «ما يعرض له بمقتضى طبعه». . . لا تعني (القوانـين) كما فهم ذلك كثير من الباحثين، بل انه يقصد بها الخصائص الملازمة للشيء والتي يختص بهـا دون غـيره. ومن هنا يمكن القـول إن «العوارض الـذاتية للعمـران» هي بتعبـيرنـا المعـاصر: الظواهر الاجتماعية، بأوسع معانيها.

ج ـ لم يحصر ابن خلدون هذه العوارض الذاتية للعمران، بل يشير إلى أمثلة منها «مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات التي للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومـراتبها ومـا ينتحله البشر بأعـمالهم ومساعيهم من الكسب والمعـاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (ج ١، ص ٤٠٩).

٤٢ ـ **فساد**: فساد العمران، فساد الدولة، فساد العصبية.

---

(١٢) أبـو نصر محمد بن محمـد الفارابي، كتـاب الحروف، تحقيق محسن مهـدي (بـيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٩٥.

(١٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٤) نفس المرجع.

يستعمل ابن خلدون كلمة فساد هنا بالمعنى الفلسفي في مقابل «الكون» و «الكون هو حصول الصورة في الهيولي، والفساد انخلاعها عنها»[١٥].

ـ فساد العمران يعني انفكاك صورته عن مادته أي تفكك الدولة واضمحلالها. ويفسد العمران أيضاً بفساد مادته نتيجة «الحضارة» (م ١٦).

ـ فساد العصبية: تفسد العصبية بـ «الترف والنعيم» وما ينشأ عن ذلك من ظهور المصالح الشخصية لأفراد العصبة وطغيانها على المصلحة المشتركة التي كانت الأساس الذي قامت عليه الرابطة العصبية.

٤٣ ـ قبيلة: أ ـ صنف علماء النسب العرب القدماء، التجمعات القبلية على أساس الكثرة والقلة كما يلي: الأمة، فالشعب، فالقبيلة، فالإمارة، فالبطن، فالفخذ، فالعشيرة (أو العشير)، فالفصيلة.

وأكثر هذه المصطلحات استعمالاً عند ابن خلدون هي القبيلة والعشير والبطن. وأحياناً يستعمل الأمة، والجيل (م ١٤) بمعنى القبيلة الكبرى.

ب ـ تضم القبيلة عادة ثلاثة أصناف من الأفراد:

ـ صرحاء النسب وهم «طبقة الأشراف»، وهؤلاء يتفاوتون في الشرف بتفاوت بيوتهم في الحسب (م ١٥).

ـ الموالي واللصقاء، أي الملتصقين بالقبيلة بواسطة الجوار أو الحلف أو بالاصطناع (م ٣١).

ـ العبيد المسترقين، وهم في الغالب أسرى الحروب والغزوات.

٤٤ ـ كسب، رزق: يفرق ابن خلدون بين الكسب والرزق، وفاقاً لرأي أهل السنّة كما يلي:

ـ الكسب هو ما يتملكه الإنسان بسعيه وعمله سواء انتفع به أم لا.

ـ وأما الرزق فهو ما ينتفع به الانسان شخصياً. وهكذا فتركة الميت تسمى كسباً له، ولا تسمى رزقاً لأنه تركها ولم ينتفع بها أما بالنسبة للوارثين فهي، متى انتفعوا بها، فتسمّى رزقاً.

ب ـ والفرق بين الأرزاق والأعطيات في اصطلاح المؤرخين وأهل الدولة قديماً، هو أن الأعطيات تعني المرتبات والأجور. وأما الأرزاق فهي ما كان يعطى للجنود علاوة على مرتباتهم من المواد الغذائية كالزيت والقمح . . .[١٦].

---

(١٥) رسائل اخوان الصفاء، ٤ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٥٩.

(١٦) حسين مؤنس في: زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٤، ص ٧٤.

ج ـ يرى ابن خلدون أن قيمة ما يكسبه الانسان إنما تتحدد بما بذله من سعي وعمل «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» (ج ٣، ص ٨٩٣).

٤٥ ـ **مبدأ**: أ ـ يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة مصدراً ميمياً بمعنى البداية. «مبادىء الدول = بدايتها». يقول عن المؤرخين إنهم «لا يتعرضون لبدايتها (أي الدول)... فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادىء الدول» (ج ١، ص ٣٥٤). وأحياناً يستعمل في نفس المعنى كلمة «أولية»، «فأنشأت في التاريخ كتاباً... أبديت فيه لأولية الدول عللاً وأسباباً» (ج ١، ص ٣٥٥).

ب ـ يقصد ابن خلدون بـ «مبادىء الدول» أو «أولية الدول» الكيفية التي تقوم بها الدول بالعصبية التي تجري إلى الملك الذي هو غايتها.

٤٦ ـ **مجد**: المجد هو شرف المنبت والرئاسة على الأهل والعشير.

أ ـ للمجد «أصل ينبني عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير، وفرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال» أي الصفات الحميدة التي يقتضيها المجد (ج ٢، ص ٤٤٤). ولما كان «الملك غاية للعصبية فهو أيضاً غاية لفروعها ومتمماتها وهي الخلال» والمجد (ج ٢، ص ٤٤٥).

ب ـ (الانفراد بالمجد)، استئثار الرئيس دون عصبيته بالفوائد المادية والمعنوية التي حققتها العصبية. إنه الاستبداد بالسلطة والمال.

٤٧ ـ **مرتزقة**: مرتزقة الجند هم المحاربون الذين يعملون عند السلطان كأُجراء للدفاع عنه. وهم في الغالب من غير عصبيته، وقد يكونون من الأجانب غير المسلمين ـ المسيحيون الأسبان خاصة ـ الذين كانوا يسقطون أسرى في أيدي ملوك الأندلس وشمال افريقيا والذين كان بعضهم يستعمل ضمن الحرس الخاص للملك.

ـ هذا ويقصد بالجند في الاصطلاح القديم أفراد الجيش المدونين في الديوان والذين كانت تفرض لهم جرايات وأرزاق. أما غيرهم من أفراد الجيش فقد كانوا من القبائل والعصبيات التي تأخذ نصيبها من الغنائم.

٤٨ ـ **مسائل**: مسائل العلم «هي القضايا الخاصة بكل علم، التي يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها، إما النفي وإما الإثبات»[١٧]. إنها عبارة عن اجتماع الأعراض الذاتية (م ٤١) مع الموضوعات، وهي مطلوب كل علم.

مسائل = نتائج = مطالب = ما يبرهن عليه في كل علم.

ـ مسائل علم العمران هي القضايا التي يبحث فيها، والتي يختص بها الاجتماع البشري، فهي إذن الظواهر الاجتماعية على العموم.

---

(١٧) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ١٢٣.

٤٩ ـ **مصر**: ج أمصار. هي المدينة الكبيرة وفي الغالب العاصمة. نقل جرجي زيدان[١٨] عن المقدسي قوله: «... وقد اختلف في الأمصار فقالت الفقهاء: المصر كل بلد جامع تقام فيه الحدود ويحله أمير...».

المصر الكرسي: العاصمة. وأحياناً يستعمل «الكرسي» فقط:

«وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر يخل بعمران الكرسي الأول» (ج ٣، ص ٨٨٢).

٥٠ ـ **مطاولة**: الحرب بالمطاولة هي الحرب المستمرة على فترات، هي «الثورة الدائمة» التي تقوم بها إحدى العصبيات على الدولة. وذلك بعكس «المناجزة» وهي الإجهاز على العدو دفعة واحدة والحاق الهزيمة به. «الدولة المستجدة (م ٢٣ ج) إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة، لا بالمناجزة» (ج ٢، ص ٧٠٣).

٥١ ـ **معاش**: «المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق (م ٤١) والسعي في تحصيله. وهو مفعل من العيش (اسم مكان)، كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه (إشارة إلى وجود المعاش وأصنافه)، جعلت موضعاً له على طريق المبالغة» (ج ٣، ص ٨٩٨).

معاش ورياش: يقصد بالمعاش الضروري والحاجي (م ٣٢) من العيش أما ما فوقهما أي الكمالي (م ٣٢) فيسميه رياشاً: «... فتكون في تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتمولاً إن زاد على ذلك» (ج ٣، ص ٨٩٥).

(معاش نحل): نحل المعاش هي طرق كسب العيش (ج ٣، ص ٨٩٨). الفكر المعاشي: هو العقل التجريبي أو العقل العملي عند الفلاسفة.

٥٢ ـ **ملك**: السلطة والقهر. «وإما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر» (ج ٢، ص ٤٣٩).

أ ـ يكون الملك تاماً إذا كان صاحبه «يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥١٤). وهذا أيضاً هو «الملك الأعظم» وهو لا يكون إلا «لأصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب والأقطار والممالك» (ج ٣، ص ٨٨٦).

ـ وأما «**الملك الناقص**» أو (الملك الأصغر) فهو مجرد استبداد أحد الولاة بولايته، أو استبداد أحد وجهاء العاصمة بالأمر عند سقوط الدولة.

ب ـ أما من حيث نوع السياسة التي يتبعها الملك في تدبير شؤون مملكته فإن الملك أنواع ثلاثة:

---

(١٨) زيدان، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧١.

ـ ملك طبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

ـ ملك سياسي وهو حمل الكافة على النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

ـ والخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها (ج ٢، ص ٨١٥).

٥٣ ـ ملكة: أ ـ (صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته...) (ج ٣، ص ٩٢٣).

ـ الملكة غير الفهم والوعي (= الحفظ): «الملكة إنما هي للعالم أو الشادي (= النابغ) في الفنون دون سواهما. فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي».

ـ «والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب. والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم» (ج ٣، ص ٩٨٥).

ـ الفعل الحاصل بالملكة قد يرسخ بالتكرار والعادة فيصبح في مرتبة الطبع والطبيعة (م ٣٣): «... إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار له خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة» (ج ٢، ص ٤١٣).

ب ـ يستعمل ابن خلدون (ملكة) بمعنى التملك وهو المعنى اللغوي للكلمة: (الملكة: الملك والتملك، يقال ما في ملكته شيء، (الصحاح)).

والغالب ان ابن خلدون يقصد بها:

ـ الحكم. يقول: «... فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره» (ج ٢، ص ٤١٨) أي تحت حكم غيره «فإن كانت الملكة رفيقة عادلة... وإذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة...» (ج ٢، ص ٤١٩).

ـ سوء الملكة: سوء الحكم: «إن أواخر الدولة يكون فيها الاجحاف بالرعايا وسوء الملكة» (ج ٢، ص ٧٠٩).

ـ حسن الملكة: حسن الحكم: «ويعود حسن الملكة إلى الرفق بالرعية» (ج ٢، ص ٥١٥).

٥٤ ـ ملكية: الملكية في اصطلاح ابن خلدون تعني الانتماء إلى عالم الملائكة (ج ٣، ص ٩٨٢).

٥٥ ـ ملائكية: (عالم الملائكية): عالم الملائكة في اتصال الإنسان به، وهو عالم فوق البشرية وتحت (الملأ الأعلى).

٥٦ ـ موالي: أ ـ موالي القبيلة في الاصطلاح الخلدوني: هم جميع من ينتمي إليها دون أن

يربطهم بها نسب صريح. وفي معناهم: (المصطنعون) وهم الذين تضمهم القبيلة إليها بالحلف أو بالولاء، دون أن يرتبطوا بها بالنسب القريب.

ـ يميّز الفقهاء بين مولى الرق، ومولى الحلف: الأول هو العبد يعتقه سيده فيصبح ولاؤه له، أي يصبح عضواً في أسرته، ويتحمل بالنسبة إليه جميع التبعات التي يتحملها بالنسبة إلى أبنائه. والثاني هو الرجل الحر أصلاً، ينزل في جوار قبيلة ما، أو في جوار رجل ذي مكانة فيحالف القبيلة على أن يكون معها ضد أعدائها ويخضع لأعرافها ونظمها، لقاء قيام القبيلة بحمايته والدفاع عنه: «. . . فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم. . . ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم. . .» (ج ٢، ص ٤٣٧).

ب ـ هذا ويطلق لفظ (مولى) على السيد أيضاً. أي على الرجل الذي يعتق عبده، أو الذي يستجير به حليف. فصل في أن البيت والشرف للموالى (أ) وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم (ب) لا بأنسابهم» (ج ٢، ص ٤٣٣).

٥٧ ـ وجود: يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة بمعنى: الواقع المعيشي: (براهين وجودية = براهين تستند إلى الواقع) (يشهد له الوجود = يشهد له الواقع).

والمقصود بالواقع هنا إما الواقع الطبيعي (= الطبيعة) أو الواقع الاجتماعي.

٥٨ ـ وازع: أ ـ السلطة التي تكبح جماح الفرد وتعطل «غريزته العدوانية» وهو ـ أي الوازع ـ نوعان:

ـ وازع ذاتي ومرجعه إلى اقتناع الفرد وانقياده بمحض إرادته وهدي ضميره تحت تأثير التربية الدينية والخلقية.

ـ وازع أجنبي: وهو السلطة المفروضة على الشخص من خارج بالتعليم أو بالعقاب، أو بالغلبة والقهر. «الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي» (ج ٢، ص ٤٢١).

ب ـ الوازع عند ابن خلدون هو، على العموم، الحاكم «فاحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم» (ج ٢، ص ٥١٣).

٥٩ ـ وزيعة: ج. وزائع وهي الضريبة التي تفرض على مجموعة من الأشخاص فيتوزعونها فيما بينهم. «إن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع، كثيرة الجملة» (ج ٢، ص ٦٦٧). أي أن مقدار الضريبة المفروضة على الأشخاص والممتلكات يكون ضئيلاً، ولكن مجموعها يكون كثيراً لكثرة من يؤديها. فإذا ارتفع مقدار الوزيعة الواحدة عن الحد المعقول، عجزت أغلبية السكان عن أدائها، فيكون مجموعها قليلاً.

٦٠ ـ وظيفة: والوظيفة ما يوظف أداؤه على الشخص بعينه. «وإذا قلت الوزائع والوظائف (أي إذا انخفضت نسبة الضريبة) على الرعايا، نشطوا للعمل...» (ج ٢، ص ٦٦٨). وهكذا، فالوزيعة هي الضريبة الجماعية، أما الوظيفة فهي الضريبة العينية.

٦١ ـ وقائع: الواقعة، (ويجمعها ابن خلدون على وقائع، وأحياناً على واقعات) هي كل ما يحدث في المجتمع من تغير وتطور فهي تقابل: الحوادث التاريخية بالمعنى الحديث. وكثيراً ما يقرنها بـ «أحوال» ويعني بها مراحل التغير والتطور: المؤرخون «لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها» (ج ١، ص ٣٥١).

ـ أحياناً يقرن: حوادث ووقائع. الحوادث (م ٢٠) أعم من الوقائع، لأنها تشمل الذوات كما تشمل الأفعال. أما الوقائع فيعني بها خاصة الأفعال والعلاقات الاجتماعية.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابن الأزرق، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد. **بدائع السلك في طبائع الملك**. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط. توجد منه نسختان الأولى تحت رقم ٥٨٢ د والثانية تحت رقم ١٣٤٠ د.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ العلّامة ابن خلدون: كتاب العبر**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨. قسم ١. مج ٦.

ـــــ. **التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**. عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.

ـــــ. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط ٢. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥. ٤ ج.

ـــــ. **لباب المحصل في أصول الدين**. نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو. تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢.

ابن رضوان، أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان البخاري المالقي. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط تحت رقم ٧٢٩ د.

أسد، محمد. **الطريق إلى مكة**. ترجمة عفيف البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦.

أعمال مهرجان ابن خلدون لسنة ١٩٦٢. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. العروة الوثقى، المجموعة الكاملة. القاهرة: المكتبة الأهلية، ١٩٢٧.
الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. كتاب التمهيد. تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.
بدوي، عبد الرحمن. ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون. القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، [د. ت.].
ــــ. الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية؛ دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.
جب، هاملتون. دراسات في حضارة الاسلام. تحرير ستانفورد شو ووليم بولك؛ ترجمة إحسان عباس [وآخرون]. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤.
حسب الله، علي. أصول التشريع الاسلامي. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.
الحصري، ساطع [أبو خلدون]. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. طبعة موسعة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١.
حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.
الخضري، محمد. أصول الفقه. ط ٣. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨.
الدوري، عبد العزيز. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠. (سلسلة نصوص ودروس؛ رقم ١٠)
راندال، جون هرمان. تكوين العقل الحديث. ترجمة جورج طعمة؛ مراجعة برهان دجاني؛ تقديم محمد حسنين هيكل. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٦. ٢ ج.
رسائل اخوان الصفاء. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٥٧؛ ١٩٦٨. ٤ مج.
رودنسون، مكسيم. الاسلام والرأسمالية. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.
الريس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الاسلامية. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
الزياتي، أبو حمو موسى. واسطة السلوك في سياسة الملوك. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط تحت رقم ١٢٩٨ د.
زيد، مصطفى. دراسات في السنة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٨.
زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الاسلامي. طبعة جديدة. راجعها وعلّق عليها حسين مؤنس. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ٥ ج.
الصعيدي، عبد المتعال. المجددون في الاسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (١٠٠ - ١٣٧٠هـ). القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢.
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. الطبعة المصرية. المطبعة الحسنية، [د. ت.].

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. الاسكندرية: المطبعة الوطنية؛ طبعة انطوان غندور، ١٢٨٩هـ.
الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية.
الطويل، توفيق. قصة النزاع بين الدين والفلسفة. ط ٢. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨.
عنان، محمد عبد الله. ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري. ط ٢. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى؛ القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٢هـ.
ـــــ. تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
ـــــ. فضائح الباطنية. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤. (المكتبة العربية؛ ٧)
ـــــ. كتاب الاقتصاد في الاعتقاد. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٧هـ.
ـــــ. معارج القدس في مدارج النفس. القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.].
ـــــ. معيار العلم في فن المنطق. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
ـــــ. مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
ـــــ. ميزان العمل. تحقيق وتقديم سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. (ذخائر العرب؛ ٣٨)
الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق ألبير نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
ـــــ. كتاب الحروف. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
ـــــ. كتاب الملة ونصوص أخرى. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧.
قاسم، محمود. في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام. ط ٣. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٥.
كنون، عبد الله. النبوغ المغربي في الأدب العربي. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٠ - ١٩٦١. ٣ ج.
لينين. إفلاس الأممية الثانية. الطبعة العربية. موسكو.
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ.
مرقص، الياس. الماركسية في عصرنا. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥.
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت: دار الأندلس، [د.ت.].
مهرجان ابن خلدون بالرباط مايو ١٩٦٢، كلية الآداب، الرباط. الدار البيضاء: دار الكتاب، [١٩٦٢].
الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. تحقيق

وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦. ٩ ج.
النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧.
النص، إحسان. العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤.
وافي، علي عبد الواحد. ابن خلدون. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د.ت.]. (سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب)
الوردي، علي. منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢.
اليافي، عبد الكريم. تمهيد في علم الاجتماع. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨.

٢ - الأجنبية

Books

Aron, Raymond. *Dimensions de la conscience historique.* Paris: Union générale d'éditions, 1965. (Le Monde en 10/18; 279-280)
Berque, Jacques. *La Connaissance au temps d'Ibn Khaldoun (Contributions à la sociologie de la connaissance).* Paris: Anthropos, 1967. (Cahier du laboratoire de sociologie de la connaissance; no. 1)
Bouthoul, Gaston. *Ibn-Khaldoun, sa philosophie sociale.* Paris: Librairie orientaliste P. Geuthner, 1930.
Brunschvig, Robert. ... *La Berbérie orientale sous les hafsides des origines à la fin du xv siècle.* Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940-1947. 2 vols. (Publications de l'institut d'études orientales d'Algeri; viii, xi)
Gardet, Louis. *La Cité musulmane; vie sociale et politique.* Paris: Vrin, 1954. (Etudes musulmanes; 1)
Gautier, Emile Felix. *Le Passé de l'Afrique du Nord.* Nouv. éd. Paris: Payot, 1964. (Petite bibliothèque Payot; 67)
Hussein, Taha. *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun.* Paris: Pedone, 1917.
Julien, Charles André. *Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie, Algérie, Maroc.* 2 éd. Paris: Payot, 1956. 2 vols. (Bibliothèque historique)
Lacoste, Yves. *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde.* Paris: Maspéro, 1966.
———. *Géographie du sous-développement.* Paris: Presses universitaires de France, 1965. (Magellan: La Géographie et ses problèmes; no. 2)
Lahbabi, Mohamed-Aziz. *In Khaldûn.* Présentation choix de textes, bib-

liographie par Mohamed - Aziz Lahbabi. Paris: Seghers, 1968. (Philosophes de tous les temps; 47)
Lukács, György. *Histoire et conscience de classe; essai de dialectique marxiste.* Traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois. Paris: Minuit, [1960]. (Arguments; 1)
Nassar, Nassif. *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun.* Paris: Presses universitaires de France, 1967. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
Al-Sanhūrī 'Abd al-Razzāq Ahmad. ... *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientale.* Préface de Edouard Lambert. Paris: P. Geuthner, 1926. (Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales... t.4)
Terrasse, Henri. *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français.* Casablanca: Editions Atlantides, [1950]. 2 vols.
Toynbee, Arnold Joseph. *A Study of History.*

فهرس

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
  - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
  - مدخل الى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
  - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
  - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
  - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
  - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
  - العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
  - حوار المشرق والمغرب، (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
  - التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، ١٩٩١.
  - الخطاب العربي المعاصر. الطبعة الرابعة ، ١٩٩٢.
  - وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.

الطبعة السادسة

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي.
فاكسيميلي :ـ ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الثمن: دولارات
او ما يعادلها